46e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 30 25 JUILLET 1929

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Qu'est-ce que le baptême de désir ? Question sur laquelle je ne suis pas d'accord avec un jeune confrère nouvellement arrivé en mission.

Les motifs pour lesquels certains infidèles viennent à la religion ne sont pas toujours d'abord très surnaturels. Quand les catéchumènes sont en bonne santé, pas de difficulté ; on les instruit et on les prépare le mieux qu'on peut. Mais il arrive parfois que certaines personnes demandent le baptême à l'article de la mort. Le motif pour lequel ces personnes demandent le baptême, c'est tantôt qu'elles croient recouvrer par le baptême la santé, tantôt qu'elles pensent obtenir par là un cercueil, tantôt simplement parce qu'elles obéissent aux suggestions de leur entourage, qui leur persuade de demander le baptême pour obtenir après la mort une place au cimetière : sans cela on ne saurait où enterrer le corps.

Pour moi, je n'ai jamais vu là aucune difficulté. Autant que le temps le permettait, je préparais mon malade. A mes questions : « Crois-tu ? » il me répondait : « Je crois. — Veux-tu recevoir le baptême ? — Je le veux bien. » Et alors, je baptisais. C'est là que mon jeune confrère me dit : « Moi, je ne baptiserais pas, car c'est exposer le sacrement à être inutile, invalide. Comment ! voilà une personne qui de son vivant n'a jamais voulu être catholique, a même refusé carrément à chaque fois qu'on lui en a parlé, et à la mort elle demande le baptême ! Je ne puis arriver à la conviction qu'elle soit sincère, que son intention soit suffisante. Si donc j'étais à votre place, voici comme j'agirais : J'instruirais cette personne de mon mieux ; je l'exciterais à la contrition, et je lui dirais de désirer le baptême, de désirer le ciel ; mais je ne la baptiserais pas. Le baptême de désir n'est pas seulement pour ceux qui ne peuvent recevoir le sacrement, mais aussi pour des cas comme celui-là, quand le prêtre ne peut pas être sûr de l'intention droite du sujet. »

Je ne puis accepter ni le raisonnement ni la façon de faire de mon jeune confrère ; mais je voudrais que l'*Ami* m'aidât à lui fournir quelque bonne raison pour lui faire adopter ma conduite, qui me paraît la seule acceptable en l'espèce.

R. — On pourrait s'étonner qu'entre prêtres pareille discussion puisse surgir. Il n'y a, en effet, aucun doute qu'ici seul le confrère plus âgé soit dans la vérité. Notre tâche consiste uniquement à lui fournir des arguments.

§ I. — Quelques principes

I. — Avant d'examiner ce qu'est le baptême de désir par rapport au baptême réellement reçu, il importe de rappeler l'OBLIGATION POUR LE PRÊTRE D'ADMINISTRER, EN CAS D'URGENCE, UN SACREMENT NÉCESSAIRE AU SALUT. *Ceux qui ont charge d'âmes,* disent les théologiens, *sont obligés d'administrer les sacrements nécessaires au salut à tous ceux qui se trouvent dans un cas de nécessité spirituelle non seulement extrême, mais encore simplement grave. Ils y sont obligés, même s'ils devraient en subir un grave dommage, même si leur santé et leur vie pouvaient être mises en péril.* (Cf. Noldin-Schmitt, *De sacramentis*, n. 34, 2).

Quelques observations :

a) Cette règle découle d'un décret de la S. C. du Concile (12 oct., 6 déc. 1576), déclarant qu'en temps de peste un curé est tenu d'administrer à ses ouailles les *deux sacrements nécessaires* au salut, à savoir, le *baptême* et la *pénitence*. Ce curé n'a pas le droit de s'absenter alors de sa paroisse, même au cas où il y laisserait un vicaire pour le remplacer. Il lui est toutefois loisible de s'entendre avec ledit vicaire pour confier à ce dernier, s'il voulait bien y consentir, le soin exclusif des malades, se réservant à lui-même le soin exclusif des paroissiens encore sains, et cela dans le but d'éviter tout danger de contamination nouvelle.

b) Aux sacrements de baptême et de pénitence, il faut ajouter, comme étant nécessaire au salut éternel, le sacrement d'extrême-onction, du moins pour les malades qui ont perdu connaissance avant d'avoir pu être absous.

c) Celui-là se trouve en cas de *nécessité spirituelle,* qui est en danger de manquer son salut éternel.

Il y a *nécessité extrême*, quand le moribond n'est pas capable de pourvoir par lui-même à son besoin spirituel, et qu'ainsi le secours du prêtre lui est absolument nécessaire pour assurer son salut éternel. C'est le cas des enfants qu'on laisserait mourir sans baptême. C'est le cas des infidèles, des hérétiques en danger de mort ; c'est aussi le cas du simple pécheur, qui ignore la nécessité de la contrition, et par là ne songe pas même à faire un acte de contrition ou bien ne sait pas faire cet acte.

Il y a *nécessité grave,* quand le moribond ne pourrait que très difficilement pourvoir par lui-même à son besoin spirituel. Sans le secours du prêtre, il est en danger très probable de manquer son salut éternel. C'est le cas des pécheurs moribonds qui, au cours d'une vie peu chrétienne, ont négligé tout soin de leur salut. (Cf. Noldin, *ibid.*).

II. — Dans l'administration des sacrements, il n'est pas permis d'abandonner une opinion plus sûre pour s'en tenir à une opinion seulement probable quant à leur validité. Cette doctrine rallie aujourd'hui l'unanimité des théologiens, authentiquement approuvée qu'elle est par la condamnation, par Innocent XI, de la proposition contradictoire (St-Office, 2 mars 1679 ; Denz.-Bannw., n. 1151). Mais, *dans le cas de nécessité,* cette doctrine admet des tempéraments. EN CAS DE NÉCESSITÉ, QUAND LE SACREMENT DOIT ÊTRE CONFÉRÉ OU REÇU, ET QU'IL EST IMPOSSIBLE DE SUIVRE L'OPINION PLUS SÛRE, IL FAUT AGIR SUIVANT L'OPINION PROBABLE, car, au sentiment de S. Thomas lui-même (I-II, q. 19, a. 3, ad 3 ; q. 99, a. 6), « toute mesure ne saurait être absolument infaillible et certaine ; mais elle doit s'adapter à ce qui est possible en son genre... ; la nécessité n'est pas soumise à la loi » (Cappello, *De Sacramentis,* t. I, n. 35, I). Ainsi, pour l'administration du baptême, en cas de péril imminent de mort, quand l'eau ordinaire fait défaut, on peut, on doit utiliser la neige fondue, l'eau rosée qu'on a sous la main. A plus forte raison, s'il s'agit, non plus de la matière du sacrement, mais des dispositions du sujet qui le reçoit, doit-on se contenter d'une opinion probable dès là qu'il y a urgence à administrer le sacrement, comme c'est le cas du baptême en face d'un péril de mort imminente.

III. — POUR LA RÉCEPTION VALIDE DU BAPTÊME PAR UN ADULTE, IL SUFFIT, DU CÔTÉ DU SUJET, D'UNE INTENTION HABITUELLE DE RECEVOIR CE SACREMENT. Aucune crainte, même grave, aucun sentiment d'ordre purement naturel ne saurait infirmer la validité du baptême conféré à un adulte qui veut le recevoir *hic et nunc,* ou qui a voulu le recevoir et n'a pas rétracté sa volonté. Certaine intention habituelle purement implicite pourrait même être suffisante, quand il est manifeste qu'elle implique la volonté du baptême : ainsi, l'intention d'embrasser la religion chrétienne implique la volonté de recevoir le baptême. La controverse n'existe entre théologiens que dans le cas d'une intention implicite plus générale, par exemple l'intention de faire tout ce qui est nécessaire pour le salut, ou bien de demander pardon à Dieu de ses péchés. Et même tous s'accordent à dire que dans le cas d'une intention si vague et si générale, on devrait encore, en face d'un danger immédiat de mort, administrer le baptême, quitte à réitérer ce sacrement sous condition, le danger une fois passé. (Cf. Cappello, n. 85, 1°).

IV. — POUR LA RÉCEPTION LICITE ET FRUCTUEUSE DU BAPTÊME, conféré à un adulte, IL FAUT, en plus de l'intention, UNE CONNAISSANCE ET UNE FOI SUFFISANTES DES MYSTÈRES, ET TOUT AU MOINS L'ATTRITION DES FAUTES ANTÉRIEUREMENT COMMISES.

Nous ne nous attarderons pas à expliquer une doctrine reçue et par elle-même parfaitement claire. Il suffit de rappeler ici le texte du concile de Trente : « *Disponuntur* (homines) *ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti,* FIDEM *ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse, quæ divinitus revelata et promissa sunt,..* IN SPEM *eriguntur,... ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam* PŒNITENTIAM, *quam ante Baptismum agi oportet.* » (Sess. VI, c. 6 ; Denz.-Bannw., n. 798).

V. — ON DOIT ADMINISTRER UN SACREMENT SOUS CONDITION UNIQUEMENT QUAND SA VALIDITÉ PEUT ÊTRE COMPROMISE. — Remarque essentielle et dont on ne perçoit pas toujours la portée. L'*Ami* s'en est expliqué longuement en 1911, p. 1089, dans un article dont voici le résumé. L'axiome *sacramenta propter homines* signifie doctrinalement que les sacrements ont été institués pour l'utilité spirituelle des hommes, mais non pour qu'ils puissent leur être conférés indépendamment de leurs dispositions, car ils doivent en principe être fructueux, et la fructuosité dépend de l'état de l'âme. D'où nécessité pour le ministre de s'assurer que le sujet a les dispositions requises pour que le sacrement soit en même temps valide et fructueux. Si le résultat de l'enquête est qu'il les a, il doit donner le sacrement sans condition ; s'il est certain qu'il ne les a pas, il doit le lui refuser. Très souvent il y aura doute ; alors l'axiome *sacramenta propter homines* prend un sens pratique qui diffère du sens doctrinal. Il s'agit de savoir lequel doit passer avant, ou de l'homme à qui le sacrement a des chances d'être utile, ou du sacrement qui a des chances d'être invalide ou infructueux. Pratiquement, on risque le sacrement. Mais alors pour pouvoir le risquer : 1° il faut une raison grave, qu'on apprécie en tenant compte de la plus ou moins grande probabilité des dispositions du sujet, du besoin immédiat qu'il peut avoir du sacrement, et des chances que le sacrement a d'être ou invalide ou simplement infructueux ; 2° pour sauvegarder le respect dû au sacrement, *il faut l'administrer sous condition si sa validité est compromise ; sans condition, si elle ne l'est pas,* afin qu'il ne soit pas rendu nul par une condition apposée et qu'il puisse revivre le cas échéant. Aussi la condition relative aux dispositions du sujet doit-elle être : *si es capax,* et non pas : *si es dispositus.* La première, en effet, ne rend pas nul le sacrement lors même que le sujet n'aurait pas les dispositions pour qu'il soit fructueux ; la seconde l'annulerait, (ou du moins pourrait l'annuler) les dispositions manquant. » Nous disons, *pourrait l'annuler,* car ici l'intention de celui qui administre le sacrement sous condition peut corriger le sens obvie des paroles [1].

§ II. — DOCUMENTS

Tels sont les principes de la théologie morale ; et ces principes ont été retenus par l'Eglise elle-même dans quatre documents de première importance, qui ont préparé le can. 752. L'ordre lo-

[1] *Tables* de la IVe Série, p. 562.

gique, qu'on apercevra à la lecture, nous oblige à commencer par le dernier en date.

Document I (*St-Office*, 30 mars 1890) :

Utrum missionarius conferre possit baptismum in articulo mortis mahumedano adulto, qui in suis erroribus supponitur in bona fide : 1. Si habeat adhuc plenam advertentiam, tantum illum adhortando ad dolorem et ad confidentiam, minime loquendo de nostris mysteriis ; 2. Quamcumque habeat advertentiam, nihil ei dicendo, cum ex una parte supponitur ei non deesse contritionem, ex alia vero prudens non esse loqui cum eo de nostris mysteriis.

Resp. — Ad I et II : *Negative*, id est, non licere hujusmodi mahumedanis, de quibus in primo et secundo quæsito agitur, sive absolute, sive conditionate administrare Baptismum ; et dentur decreta S. O. ad Episcopum Quebecensem sub die 25 januarii et 10 maii 1703, et Instructio S. Officii sub die 6 junii 1860 ad Vicarium Apostolicum Tche-Kiang. (*Collect. S. C. de Prop. Fide*, vol. II, n. 1993).

Document II (*St Office*, 25 janvier 1703, Québec) :

...Quæritur utrum antequam adulto conferatur Baptisma, minister teneatur ei explicare omnia fidei nostræ mysteria, præsertim si est moribundus, quia hoc perturbaret mentem illius. An non sufficeret si moribundus promitteret fore, ut ubi e morbo convalescat, instruendum se curet, ut in praxim redigat quod ei præscriptum fuerit.

(S. C.) respondendum censuit : — Ad II. Non sufficere promissionem, sed missionarium teneri adulto etiam moribundo, qui incapax omnino non sit, explicare mysteria fidei quæ sunt necessaria necessitate medii, ut sunt præcipue mysteria Trinitatis et Incarnationis. (*Ibid.*, n. 254).

Document III (*St Office*, 10 mai 1703, Québec) :

I. — Quæritur an missionarius possit conferre Baptisma aliaque sacramenta infirmo barbaro cui explicata sunt religionis mysteria, quique pollicitus est observaturum se mandata ; missionarius autem certus est quod non promiserit ea servaturum nisi hoc tantum motivo, scilicet, quod nolit ei contradicere. Multæ ipsi supersunt rationes dubitandi, num moribundus sit bene instructus, quia missionarius, linguæ barbaræ rudis fere atque imperitus, non potuit nisi obiter explicare mysteria sublimia excedentia captum barbarorum, et quamvis moribundus affirmet se omnia capere, exteriora tamen et exiguitas devotionis persuadent id moribundum dicere ex complacentia, ita ut si alius ad eum accederet qui diceret, quod, omnia quæ dicta sunt ei nihil sint nisi meræ fabulæ, *etiam* sunt *fabulæ*, responderet barbarus complacendi gratia. Hoc autem oriri potest ex duobus principiis : Primum quia capit, quæ ei dicuntur ; ex. gr. animi levitate, ita ut eo ipso momento, quo dicit : *credo et faciam*, credat revera, et exsequi velit, sed minima ratione contraria sententiam mutabit ; quod tamen constat quod barbarus nollet uri in inferno, et sic affirmatio ejus possit esse vera et ex intimo cordis, difficultas est, utrum credat esse unum Deum et utrum credat esse infernum, an vero audiat quæ dicta sunt ei tanquam historiam narratam, quæ vera et falsa esse potest.

II. — An possit baptizari adultus rudis et stupidus ut contingit in barbaro, si ei detur sola Dei cognitio, et aliquorum ejus attributorum præsertim justitiæ remunerativæ et vindicativæ, juxta hunc Apostoli locum *accedentem ad Deum oportet credere quia est et remunerator sit*, ex quo infertur adultum barbarum in certo casu urgentis necessitatis posse baptizari quamvis non credat explicite in Jesum Christum.

III. — Utrum missionarius teneatur barbaris adultis baptizatis aut baptizandis omnia præcepta legis positivæ divinæ intimare, præsertim ea omnia, quibus sese submittere difficultatem haberet, ut ejusmodi barbari securitate conscientiæ fruantur, licet ea præcepta non observent quæ ignorant, eo nitentes juris axiomate : *Lex non obligat nisi fuerit promulgata.*

IV. — An sit necessarium ut adulto baptizando explicetur Eucharistiæ sacramentum ?

V. — Utrum missionarius ita teneatur baptizandum adultum ad contritionis vel attritionis actum impellere, ut omisso contritionis vel attritionis actu, jure illum baptizare non possit, etiamsi missionarius instrueret eum tam ad eliciendum actum amoris Dei, quam actum resolutionis seu propositi non reiterare peccata commissa. Multo facilius est missionario, qui discit linguam barbarorum, instruere barbaros ut duos postremos actus eliciant, quam primos ; difficilius enim est facere illos exprimere motivum doloris de peccatis commissis, quia Deo displicent infinite, et quia infinite bonus est, et quia peccatum meretur infernum.

VI. — Utrum baptizari possit barbarus adultus morti proximus, qui plures secum habens mulieres, pollicetur se nonnisi unam servaturum si pristinæ sanitati restituatur, sed qui dimittere non vult alias ; an teneatur missionarius compellere, et insistere ut barbarus dicat quam ex omnibus feminam electurus sit in conjugem, vel utrum sufficiat barbarum promittere se nonnisi unam habiturum.

VII. — An possit baptizari barbarus adultus, qui permittit, imo qui desiderat ut medici et parentes adhibeant certas cæremonias superstitiosas ad sanitatem procurandam quæ ad minimum vanæ sunt et inutiles, sed adhuc ignoratur utrum absolute sint contra religionem catholicam ; quæritur autem utrum missionarius illum baptizare possit, antequam certo sciat quid significent tales cæremoniæ et cui dirigantur.

VIII. — Utrum conferendum sit Viaticum aut Extrema Unctio moribundis adultis, quos aliquando Baptismi capaces credimus, non autem Communionis aliorumque Sacramentorum.

Resp. — Ad I. — Non licere, si missionarius sit *moraliter certus*, prout in dubio asseritur, barbarum infirmum non sufficienter juxta proprii captus mensuram intellexisse mysteria religionis christianæ sibi explicata, aut ea sufficienter non credere, et ex solo motivo non contradicendi promittere se servaturum mandata ejusdem religionis.

Si vero missionarius *prudenter* credat infirmum barbarum, quando dicit : *credo et faciam*, revera tunc sufficienter credere serioque promittere se servaturum, ut supra, debere baptizari.

Si autem de prædictis missionarius dubitet, et tempus non suppetat illum melius instruendi, immineatque periculum mortis, debere itidem baptizari sub conditione.

Ad II. — Missionarium non posse baptizare non credentem explicite in Dominum Jesum Christum, sed teneri illum instruere de omnibus iis quæ sunt necessaria necessitate medii juxta captum baptizandi.

Ad III. — Teneri omnia præcepta legis positivæ divinæ intimare.

Ad IV. — Quoad adultum extra mortis periculum, per se loquendo, teneri, nisi tale in contrarium urgeat motivum ut expediens prudenti missionario judicetur dilatio post Baptismum. Quoad moribundum, pariter teneri, nisi vel tempus non suppetat, vel tanta prævideatur in eo animi perturbatio, ut a susceptione Baptismi distrahere valeat.

Ad V. — Teneri missionarium inducere baptizandum adultum ad eliciendum actum contritionis vel attritionis.

Ad VI. — Non licere si ex illis mulieribus una sit uxor legitima et ceteræ concubinæ, nisi prius

ejectis concubinis ; si vero habuerit omnes tanquam legitimas uxores, pariter non licere, nisi ejectis omnibus præter primam, si cum ea valide contraxit, et velit secum cohabitare absque Creatoris injuria. Si tandem vel omnes simul et unico actu acceperit in uxores, vel omnes habeat ut concubinas, non licere nisi ejectis omnibus ante susceptionem Baptismi.

Ad VII. — Stante certitudine quod cæremoniæ illæ ad minimum sint vanæ et inutiles et sub dubio an sint contra religionem catholicam, non licere.

Ad VIII. — Non esse administrandum Viaticum neophyto moribundo, nisi saltem discernat cibum spiritualem a corporali, cognoscendo et credendo in sacra hostia præsentiam Christi Domini. Non esse pariter conferendum sacramentum Extremæ Unctionis neophyto moribundo, quem missionarius capacem Baptismi credit, nisi saltem idem habeat aliquam intentionem recipiendi Sacram Unctionem in beneficium animæ pro mortis tempore ordinatam. *(Collect.*, t. I, n. 256).

Document IV *(Instruction du St-Office au Vic. Apost. du Tche-Kiang*, 3 août 1860) :

In foliis ab A. Tua ad S. C. de Propaganda fide transmissis exponebatur quemdam missionarium sæpius appellari ad conferendum Baptismum adultis moribundis, qui licet profiteantur propositum sibi Baptismum se libenter recepturos, se vere renuntiare diabolo, credere in Deum, et anteactæ vitæ pœnitere, attamen ex circumstantiis maximum relinquunt dubium circa sinceritatem hujusmodi dispositionum : supradictum missionarium consulere volentem ex una parte reverentiæ sacramenti, et ex altera parte saluti æternæ infirmi jam jam morituri, conferre Baptismum sub hac conditione « *si tu es vere dispositus* », expresse intendens se non baptizare, sepositis bonis dispositionibus. Hinc quæritur : 1° Utrum talis modus conferendi Baptismum licitus sit vel non. — Exponebatur præterea nonnullos ex illis infirmis, recepto sub hujusmodi conditione Baptismo, postea supervivere, imo et aliquoties e sua infirmitate penitus convalescere, et posse rectius disponi, et quærebatur : 2° Utrum ipsi superviventes, et rectius dispositi, debeant indiscriminatim omnes rursus baptizari saltem sub hac conditione : « *si non fuisti baptizatus.* »

S. Congregatio Supremæ et Universalis Inquisitionis, cujus judicio hæc dubia relata fuerunt, maturo super iisdem adhibito examine, sub feria IVa 1 augusti 1860 respondendum mandavit sequenti instructione.

Explorata res est, tres in adulto requiri dispositiones ad Baptismum rite suscipiendum : fidem nempe, pœnitentiam et intentionem illum recipiendi. Fides profecto necessaria est, qua adultus debet esse sufficienter instructus, juxta propriæ intelligentiæ mensuram, de mysteriis christianæ religionis, et ea firmiter credere ; et necessaria item est pœnitentia qua debet peccata sua dolere, et actum elicere vel contritionis vel attritionis ; ac tertio necessario requiritur intentio seu voluntas suscipiendi hoc sacramentum, eaque deficiente, non imprimitur in adulto baptismatis character. At enim vero fides et pœnitentia in adulto requiruntur, ut licite sacramentum suscipiat, et fructum sacramenti consequatur ; intentio vere necessaria est ad illud valide consequendum, adeo ut qui baptizatur adultus sine fide ac pœnitentia, illicite quidem at valide baptizatur ; et contra qui baptizatur absque voluntate sacramentum suscipiendi, nec licite nec valide baptizatur.

Hisce præmissis facile erit dignoscere, missionarium in proposito casu non bene se gessisse quando Baptismum administrans adulto moribundo, eodem calculo habuit dispositiones requisitas ad Baptismum licite administrandum, et eas quæ ad illum valide percipiendum necessario requiruntur. In dubio enim utrum adultus morti proximus sufficienter instructus sit de fidei mysteriis, et ea sufficienter crediderit, atque in dubio utrum ipsum anteactæ vitæ sincere pœniteat, quum mortis necessitas urgeat, SACRAMENTUM ABSOLUTE ADMINISTRARE EI DEBET ABSQUE ULLA CONDITIONE. In dubio vero utrum ipse vere intendat Baptismum suscipere, si prævio diligenti examine de hac intentione adhuc dubitetur, BAPTISMUS CONFERRI DEBET SUB CONDITIONE DUMMODO SIT CAPAX BAPTISMI. Ne tamen norma quædam desit hujusmodi missionario, hic adnexum A. Tuæ transmittitur decretum ejusdem Congregationis Supremæ et Universalis Inquisitionis latum feria V coram SSmo die 23 augusti 1703 super quæstione ab Episcopo Quebec. proposita. Præterea nec bene se gessit missionarius quando Baptismum conferens sub conditione intendit se non baptizare sepositis bonis dispositionibus in suscipiente Baptismum ; nam in casu missionarius debet tantum intendere se baptizare quatenus suscipiens sit capax Baptismi, id est illum sincere percipere velit. *(Ibid.*, n. 1198).

Pour conclure, il suffira de rappeler le texte du canon 752 :

CAN. 752. — § 1. *Adultus, nisi sciens et volens probeque instructus, ne baptizetur ; insuper admonendus ut de peccatis suis doleat.*

§ 2. *In mortis autem periculo, si nequeat in præcipuis fidei mysteriis diligentius instrui, satis est, ad Baptismum conferendum, ut aliquo modo ostendat se eisdem assentire serioque promittat se christianæ religionis mandata servaturum.*

§ 3. *Quod si Baptismum ne petere quidem queat, sed vel antea, vel in præsenti statu manifestaverit aliquo probabili modo intentionem illum suscipiendi, baptizandus est sub conditione ; si deinde convaluerit et dubium de valore Baptismi collati permaneat, sub conditione Baptismus rursus conferatur.*

§ III. — SOLUTION DU CAS PROPOSÉ

Nous pourrions à la rigueur laisser à nos lecteurs le soin de conclure : il est bien évident que, seule, la manière de faire du missionnaire plus âgé est conforme à ces prescriptions de l'Eglise. Mais peut-être sera-t-il utile de préciser quelques points.

Dans le problème tel qu'il nous est posé, le missionnaire plus jeune semble mériter, lui aussi, le reproche adressé à son confrère de 1860 : *eodem calculo habuit dispositiones requisitas ad Baptismum licite administrandum, et eas quæ ad illum valide percipiendum necessario requiruntur.* « Moi, je ne baptiserais pas, dit-il, car c'est exposer le sacrement à être inutile, invalide. » Or, dans l'espèce, la validité du baptême à conférer ne semble pas pouvoir être mise en doute. Jusqu'à l'article de la mort, ces infidèles n'ont pas voulu venir à la religion : c'est un fait. Mais voici qu'à la mort, ils demandent le baptême. C'est là un autre fait, dont il faut bien tenir compte. Le jeune missionnaire proclame que ces infidèles, en demandant le baptême à l'article de la mort, ne sont pas sincères et n'ont pas une intention suffisante. Sans nous attarder à relever ce qui peut être exact dans cette remarque, rappelons-nous que nous voyons fréquemment des chrétiens refuser les sacrements pendant leur vie et appeler le prêtre à l'heure de la mort. Parce

que ces mauvais chrétiens reculent l'accomplissement de leur devoir jusqu'à la dernière heure, le prêtre, pour ce seul motif, est-il autorisé à leur refuser l'administration des sacrements ? Personne de bon sens ne soutiendra pareille énormité. Donc, *a pari*, à l'infidèle qui attend l'heure de la mort pour demander le baptême, on n'est pas autorisé, pour ce seul motif, à refuser ce sacrement. De plus, nous disons qu'ici il ne saurait être question de révoquer en doute l'existence d'une intention suffisante de recevoir le baptême. Ne confondons pas, « eodem calculo, » *validité* et *fructuosité*. Que les motifs d'ordre naturel qui poussent l'infidèle à demander le baptême soient insuffisants pour rendre le baptême fructueux, soit ; accordons-le pour l'instant. Mais qu'ils n'incitent pas vraiment le moribond à demander le baptême ; c'est ce que l'on doit énergiquement nier. Pour qu'ici l'intention suffisante de recevoir le baptême puisse être révoquée en doute, il faudrait, de la part de l'infidèle moribond, ou opposition, ou tout au moins indifférence, ou fiction, ou dérision, ou tout autre sentiment qui impliquerait l'absence de volonté de recevoir le sacrement. Mais ici, cette volonté existe ; elle est motivée par des considérations très humaines, nous n'en disconvenons pas ; mais elle existe. Et donc, le sacrement est à coup sûr très validement reçu. Veut-on un exemple d'un cas analogue dans nos pays chrétiens ? Voici deux jeunes gens baptisés, mais ayant perdu la pratique de leur religion, et, dans une large mesure, la foi elle-même. Ils sont à la veille de se marier. *Pour faire comme les autres, pour ne pas être mis au ban de la bonne société,* ils se marieront à l'église. Le motif qui les y pousse est très humain, aucunement surnaturel. Direz-vous qu'il faut ne pas les accueillir et les laisser vivre en concubinage ? Allons donc ! Vous les accueillerez, persuadé que vous êtes (avec raison) de la validité du sacrement qu'ils se conféreront en échangeant leur consentement mutuel dans la forme prescrite par l'Eglise.

Voilà un premier point acquis.

Mais une deuxième question se pose. Les motifs qui incitent l'infidèle à demander le sacrement de baptême sont des motifs tout humains : il veut par le baptême recouvrer la santé ; il pense obtenir par là un cercueil ; il veut faire plaisir aux personnes de son entourage, etc. Ces sentiments n'empêchent pas le baptême, s'il est conféré, d'être valide. Notre jeune missionnaire devra nous le concéder. Mais ils l'empêcheront, presque à coup sûr, d'être fructueux. Est-ce là, — nouvelle question, — un motif suffisant pour le prêtre de refuser le baptême ?

S'il s'agissait d'un infidèle en bonne santé, certes, il faudrait tout d'abord lui faire comprendre que de tels motifs ne sont pas ceux qui disposent l'âme à recevoir le baptême ; il faudrait l'instruire et ne lui conférer le sacrement que lorsque serait acquise la certitude morale de dispositions surnaturelles suffisantes.

Mais ici le cas est tout autre. Nous sommes en présence d'un moribond, dont le salut éternel sera irrémédiablement compromis si le baptême ne lui est pas conféré immédiatement. La règle de conduite du missionnaire lui est tracée dans les documents que nous avons rapportés et dans le canon 752, § 2 : DE TOUTES FAÇONS, IL FAUT CONFÉRER LE BAPTÊME. S'il y avait quelque doute sérieux sur l'intention du moribond par rapport à la réception du baptême, on devrait lui conférer ce sacrement sous condition, *si es capax,* et non pas, *si es bene dispositus* [1]. Mais ici, encore une fois, ce n'est pas le cas ; le moribond veut recevoir le baptême ; il en a l'intention non seulement implicite, mais formellement explicite. Donc, le missionnaire, vu l'imminence de la mort, DOIT le lui conférer, et le lui conférer ABSOLUMENT, SANS CONDITION. Sans doute, le missionnaire a le grave, très grave devoir, de profiter des courts instants de répit que lui laissent les derniers moments de lucidité du moribond pour l'instruire le mieux possible des vérités dont la foi est nécessaire au salut ; il doit lui suggérer ces actes de foi. Il doit également lui suggérer des sentiments de contrition ou tout au moins d'attrition. Mais, cela fait, IL FAUT CONFÉRER LE BAPTÊME : les craintes du jeune missionnaire sont ici hors de propos. Le texte de l'instruction du St-Office au Vicaire apostolique du Tche-Kiang est net et n'admet aucune discussion : « *In dubio utrum adultus morti proximus sufficienter instructus sit de fidei mysteriis, et ea sufficienter crediderit, atque in dubio utrum ipsum anteactæ vitæ sincere pæniteat, quum mortis necessitas urgeat,* SACRAMENTUM ABSOLUTE ADMINISTRARE EI DEBET ABSQUE ULLA CONDITIONE. *In dubio vero utrum ipse vere intendat Baptismum suscipere, si prævio diligenti examine de hac intentione adhuc dubitetur,* BAPTISMUS CONFERRI DEBET SUB CONDITIONE *dummodo sit capax Baptismi.* » Est-il besoin de faire observer que la double hypothèse envisagée dans cette instruction, et la remarque finale concernant l'administration du baptême sous condition « *si es capax* » apportent un éclaircissement utile à la réponse ad I (relative au baptême à conférer *sous condition)* de la longue consultation de l'évêque de Québec. Il reste bien entendu que les doutes sur les dispositions de *foi* et d'*attrition* ne justifient pas, à l'article de la mort, l'administration sous condition du baptême ; seuls la justifient les doutes sur les dispositions d'*intention*.

Et maintenant, terminons en disant que la solution proposée par le jeune missionnaire ne saurait en aucune façon être prise au sérieux. Com-

[1] Nous avons déjà noté combien cette seconde formule est ambiguë et équivoque. Dans l'Instruction au Vicaire apostolique du Tche-Kiang, la Cong. de la Propagande reçut la mission, à propos du missionnaire qui avait employé cette formule, d'avertir le Vicaire apostolique relativement à la validité des baptêmes ainsi conférés : « Che nell'esaminarsi coloro che furono battezzati prossimi a morte, sotto condizione che non sarebbero battezzati se non avessero nè l'intenzione, nè la fede, nè il pentimento dei peccati, debba investigarsi se in quell'atto avevano tutto siffatte disposizioni ; ed in caso negativo, questi devono battezzarsi di nuovo ; ed in caso di dubbio, *sub conditione* (Nota). »

ment ! voilà un homme que vous ne jugez pas disposé à recevoir, peut-être même validement, le baptême ; et vous ne trouvez, pour suppléer au baptême d'eau que vous lui refusez, que le baptême de désir, lequel suppose des dispositions plus parfaites en l'âme du pécheur !

D'ailleurs, n'oublions pas que le baptême de désir n'est plus possible là où peut être effectivement conféré le baptême d'eau, puisque, par définition, le baptême de désir comporte le désir, au moins implicite, du baptême d'eau. Puisque vous prétendez exciter votre moribond à ce baptême de désir qui n'est autre que l'acte de charité parfaite, vous devez lui enseigner la nécessité du baptême, lui faire exprimer le désir de le recevoir, et, partant, puisque la chose est possible, le lui conférer.

Q. — Que faut-il penser de l'opinion qui voit dans la 1re ép. aux Corinthiens, ch. XI, une preuve de l'existence de l'agape aux temps apostoliques ?

1° Cette opinion explique par là très facilement l'origine du désordre relevé par S. Paul chez les Corinthiens.

2° Mais, par contre, elle est opposée aux versets 22 et 33. Elle a de plus le défaut de ne pas être si traditionnelle qu'on veut bien le dire. S. Augustin, commentant le texte de S. Paul, ne pense pas à l'agape *(Epist.* 54). L'Ambrosiaster fait de même *(P. L.,* t. XVII, c. 242), de même aussi Raban Maur *(P. L.,* t. CXII, c. 112), etc., etc. — Au moyen âge, la *Glossa Ordinaria* ne mentionne même pas l'agape.

3° Que faut-il penser de l'opinion de Batiffol sur la question *(Etudes de Théol. posit.,* 1re série, p. 389, Paris, 1926) ? Ne va-t-il pas, lui, un peu trop loin en refusant de voir l'agape dans le texte de Tertullien, au IIIe s. *(Apol.,* c. 39) ?

R. — L'opinion qui voit dans la première épître aux Corinthiens, XI, 17-34, une preuve de l'existence de l'agape aux temps apostoliques, est une opinion fort discutable et très légitimement discutée.

Que les Corinthiens aient fait précéder, entre 52-56 ap. J.-C., d'une réfection matérielle la célébration de la Sainte Eucharistie, c'est là un fait incontestable dont témoignent les abus contre la charité et la tempérance signalés par S. Paul. Mais que l'Apôtre leur ait appris lui-même à faire précéder l'eucharistie d'un repas et qu'il ait sanctionné de son autorité la continuation d'une coutume qui avait donné lieu à de tels désordres, c'est une tout autre question.

Sans doute, les intentions de ceux qui avaient joint un repas à l'eucharistie avaient peut-être été, à l'origine, louables ; ils avaient cru reproduire ainsi plus parfaitement, plus intégralement, le « *repas du Seigneur* » et, de cette innovation, ils espéraient être loués (XI, 22). Mais leur initiative avait abouti à un tel résultat que l'Apôtre ne pouvait les en féliciter (XI, 26). Aussi, pour éclairer leur bonne foi et éviter que leurs réunions ne tournent à leur condamnation, leur raconte-t-il en détail ce « *repas du Seigneur* » tel que Jésus l'a institué, tel qu'il a donné ordre à ses Apôtres de le renouveler (XI, 23-26). Ce « *repas du Seigneur* » consiste essentiellement à consacrer le pain et le vin et à renouveler ainsi, de manière non sanglante, jusqu'à la fin des temps, la mort du Seigneur (XI, 26). Rien n'y doit être ajouté. Le repas qui y a été joint ne doit pas seulement être réglementé, pour en élaguer certains abus particulièrement scandaleux dans une aussi sainte fonction, il doit être radicalement supprimé, comme le suggèrent XI, 22 et 33 : « N'avez-vous pas des maisons pour y manger et boire ?... » « Si quelqu'un a faim, qu'il mange chez lui. » La réunion chrétienne doit rester exclusivement et purement eucharistique.

Il y a bien le début du verset 33 : « Lorsque vous vous réunissez *pour le repas,* attendez-vous les uns les autres » qui, aux yeux de certains, témoignerait d'un repas officiel, commun, distinct de l'eucharistie, dont la continuation serait tolérée par S. Paul (cf. Funk, *Revue d'Histoire ecclésiastique,* 1903, t. IV, p. 9). Mais pour interpréter ainsi ce texte, il faut le séparer de son contexte, spécialement du récit de la Cène où il n'est question du repas que comme d'un acte antérieur au rite eucharistique (XI, 23-26), et aussi de l'ordre donné à deux reprises d'apaiser sa faim à son domicile privé (XI, 22 et 33b) ; il faut aussi donner aux mots « lorsque vous vous réunissez *pour le repas* » un sens commun et matériel qu'ils n'ont pas en cet endroit. Le repas visé par S. Paul, c'est « *le repas du Seigneur* » ; « *se réunir pour le repas,* » c'est se réunir pour le repas eucharistique dont il est uniquement question dans tout ce passage, du verset 17 au verset 33, et qui est nettement distingué, aux versets 20 et 21, du « propre repas » si malencontreusement introduit à Corinthe par initiative privée dans une fonction liturgique. On devra donc s'attendre mutuellement pour commémorer et renouveler la Cène du Seigneur ; les impatients ne devront pas utiliser leurs loisirs en prenant un repas, même s'ils ont faim. Dans ce dernier cas ils n'ont qu'à se restaurer chez eux. Tel est le sens de l'intervention de S. Paul ; il ne réglemente pas une innovation, il la supprime [1].

Et c'est la raison pour laquelle on ne trouve aucune trace de l'agape avant la fin du second siècle [2]. Vous avez donc bien raison de dire que l'existence d'une agape unie à l'eucharistie aux temps apostoliques n'est pas une opinion traditionnelle.

En ce qui concerne Tertullien et son texte fameux, *Apolog.*, XXXIX *(P. L.,* t. I, col. 468), l'interprétation de Mgr Batiffol est aussi celle du P. d'Alès *(La théologie de Tertullien,* p. 312). L'un comme l'autre y voient l'agape, mais une agape distincte de l'eucharistie. L'agape dont parle Tertullien se célébrait le dimanche soir ; elle commençait et se terminait par une prière ; chacun y mangeait à sa faim et y buvait à sa soif,

[1] Voir dans le *Supplément au Dict. de la Bible* l'article fort judicieux de L. Thomas, t. I, col. 146-150.

[2] Cf. Mgr Batiffol dans le *Dictionnaire de théologie,* t. I, col. 551, 552.

aux frais, semble-t-il, de la caisse commune; c'était un repas de charité présidé par le clergé et au cours duquel on chantait des psaumes; mais ce repas n'avait rien de commun avec l'eucharistie. Le même Tertullien nous apprend, d'ailleurs, que la célébration de l'eucharistie n'était réservée ni au dimanche, ni au soir; on la célébrait aussi le matin, spécialement les jours de station, c'est-à-dire les mercredis et vendredis, et si parfois, dans l'après-midi, l'eucharistie pouvait être unie à un repas, ce n'était que d'une manière accidentelle. Ce qui le prouve bien, c'est que « nulle part, dit le P. d'Alès, chez Tertullien la participation au corps du Seigneur ne présente les caractères d'un repas où l'on mange selon son appétit. » *(Op. laud.*, p. 312).

Q. — Un Supérieur de communauté, sans être à proprement parler nommé curé, se voit confier par l'autorité diocésaine la charge provisoire, mais pouvant se prolonger indéfiniment, d'administrer, par lui ou par l'un de ses subordonnés, une paroisse voisine vacante.

1° A-t-il pleins pouvoirs, par le seul fait de sa nomination, orale ou par écrit?

2° Peut-il, sans être installé ou mis en possession selon les formes du droit par l'Ordinaire ou son délégué, percevoir les émoluments, absoudre validement, assister validement aux mariages?

3° Est-il dispensé d'appliquer aux intentions de l'Evêque les messes de binage, ou d'en envoyer les honoraires à l'Evêché? Les Statuts diocésains imposent cette obligation à tous les membres du clergé paroissial.

R. — La position canonique de ce Supérieur vis-à-vis de la paroisse qu'il se trouve ainsi avoir à administrer, est, proprement, celle de vicaire-économe. Il est, en effet, chargé d'administrer, avec pleins pouvoirs curiaux, la paroisse durant tout le temps de la vacance, tant qu'il n'y aura pas de curé en titre. C'est la fonction de celui que le Code appelle vicaire-économe (cf. can. 472, n. 1).

Cette situation canonique nettement déterminée, il est facile de répondre à chacune des questions posées.

Ad I. Les facultés du vicaire-économe sont *ordinaires*. Elles découlent de sa charge. Il les possède donc par le fait seul de sa nomination; toute commission de pouvoirs est superflue, au moins dans ce qui a rapport aux pouvoirs habituels du curé.

Ad II. Le vicaire-économe n'a pas besoin d'installation, c'est-à-dire de *missio in possessionem beneficii*, suivant les termes canoniques. Il n'a aucun bénéfice, il ne possède pas le bénéfice curial. Il entre en pleins pouvoirs dès l'instant de son commencement d'office, instant qui est fixé par l'Ordinaire. L'installation, la *missio in possessionem* est requise pour ceux qui administrent *nomine proprio* un bénéfice qu'ils ont reçu *in titulum*. Ceux qui n'ont qu'une puissance et autorité vicariale, prennent leur charge de fait, en la commençant.

C'est ainsi que, du jour où, d'après la fixation de l'Ordinaire, ce vicaire entreprendra l'exercice de sa charge d'administrateur de la paroisse, il aura les pouvoirs d'absoudre validement, même s'il n'avait pas auparavant les pouvoirs de confesser. De même il assistera validement, dès ce jour-là, aux mariages.

Quant aux émoluments, il faut remarquer que le vicaire-économe n'a pas droit aux revenus entiers du bénéfice, comme s'il était le curé. L'évêque qui le nomme doit lui assigner une *portion congrue*, pour son honnête entretien : ainsi en décide le canon déjà cité. Si l'évêque n'a pas fait spécialement cette assignation, c'est qu'il doit y avoir, dans le diocèse, de par les statuts diocésains ou la coutume, une certaine quotité déterminée que les administrateurs vicariaux d'une paroisse peuvent prendre et retenir pour assurer leur entretien, ou reconnaître leur service.

Bien entendu, sans qu'il soit besoin d'aucune fixation, le vicaire-économe a droit strict aux honoraires des messes qu'il célèbre, suivant le tarif diocésain, ou la volonté des donateurs de ces honoraires. Il a le même droit aux honoraires fixés, s'il y en a dans le diocèse, pour chacune des fonctions qu'il accomplit. Les droits curiaux ne lui appartiennent pas. Ceci de droit commun, bien entendu.

Ad III. Ce supérieur vicaire-économe n'a pas du tout cette dispense. Il a la même défense que tous les prêtres de recevoir un honoraire pour une messe de binage (cf. can. 824 § 2). De même, comme tous ceux qui ont charge d'âmes et qui sont obligés à l'application de la messe *pro populo*, il ne peut pas recevoir, pour cette messe *pro populo*, un honoraire spécial (cf. can. 825, n. 2), parce que sa *congrua sustentatio* comprend déjà ces honoraires-là.

Si donc, dans ces deux cas, il reçoit des honoraires, ce ne peut être qu'en vertu des indults accordés au diocèse. D'où, pour lui, comme pour tous ceux qui en font usage, — et cet usage est parfois obligatoire, — nécessité d'en observer les prescriptions, c'est-à-dire d'envoyer ces honoraires à l'évêché. Il ne saurait y avoir aucun doute sur le point.

Q. — 1° L'enseignement de l'Eglise dit que les enfants morts sans baptême vont aux limbes. Fort bien. Mais que faut-il croire des enfants n'ayant pas atteint l'âge de raison et des adultes pouvant leur être assimilés *qui sont morts avant la passion* de N.-S. Jésus-Christ? Faut-il penser qu'ils ont été admis au ciel avec les autres âmes des limbes quand N.-S. est monté au ciel, ou bien sont-ils restés dans les limbes? S'ils ont été admis au ciel, il semble bien qu'il y ait apparemment une injustice à faire une distinction pour ainsi dire toute fortuite entre les enfants qui sont morts avant le jour et l'heure de l'Ascension et ceux qui sont morts après. Cette supposition impliquerait, ce me semble, aussi ceux qui, selon la théorie du cardinal Billot, ont été des adultes au sens matériel, mais qui ont manqué de l'enseignement nécessaire pour connaître Dieu et comprendre leurs devoirs envers lui. S'il y en a beaucoup de cette catégorie de nos jours, il y en avait encore davantage avant la Rédemption. Mais, si eux aussi sont restés dans les limbes après l'Ascension, ce serait contraire à l'opinion générale qui dit que toutes les âmes des limbes ont été admises au ciel à l'Ascension.

2° En outre, s'il faut admettre que ces enfants d'avant la Rédemption sont restés aux limbes, comment concevoir que les Saints Innocents massacrés par Hérode soient au ciel ? Ils sont des martyrs, direz-vous. Mais c'est alors un martyre bien involontaire et bien inconscient, puisque même leurs parents n'ont pas eu l'idée de ce que j'appellerais la cause surnaturelle de leur massacre. Dans ce cas, un païen massacré par mégarde dans un raid de Boxeurs chinois contre les chrétiens serait aussi martyr.

3° Une question connexe à celle-ci est la question : si les enfants des limbes jouissent de la compagnie de leurs parents ? Ce qui amène de nouveau la question : s'il est téméraire de prétendre qu'il n'y a pas de limbe au sens local, mais que les enfants non baptisés, après la résurrection, jouiront de la compagnie des élus au ciel, mais resteront privés de la vision béatifique ?

4° A-t-on le droit de dire contre les « miséricordieux » que l'enfer est non seulement un effet de la justice et de la sagesse divines, mais encore en un certain sens un effet de la miséricorde divine envers les damnés eux-mêmes, en ce sens que, si l'on voulait admettre par impossible que les damnés soient admis à la vision béatifique, celle-ci leur serait une souffrance encore plus atroce que le feu de l'enfer ? Il est dit quelque part que celui qui voit Dieu doit mourir, et il semble que cela implique que la vision béatifique constituerait une souffrance positive pour l'âme qui n'y est pas préparée, tout comme la lumière peut constituer une réelle souffrance pour certains aveugles ou demi-aveugles.

R. — Ad I. La première difficulté vient de ce que l'on ne distingue pas les limbes *des Pères*, les seules dont il soit question d'ailleurs dans la sainte Ecriture (le sein d'Abraham), et les limbes *des enfants* morts avec le seul péché originel.

Peu importe d'ailleurs qu'il s'agisse ou non de deux endroits distincts. Ce que nous considérons avant tout, ce sont les deux états distincts. Les âmes justifiées étaient, avant Jésus-Christ, dans les limbes des Pères, en attendant l'heure de leur délivrance par le Christ rédempteur. Les âmes souillées du seul péché originel étaient dans leurs limbes à elles, mais d'une façon définitive ; et il n'a jamais été question pour elles d'une délivrance au jour de l'Ascension.

La difficulté soulevée laisse entendre également que notre correspondant oublie qu'avant Jésus-Christ il existait pour les petits enfants encore privés de l'usage de la raison un rite destiné à effacer en leur âme le péché originel. Tous les théologiens admettent qu'il fut possible, même avant la loi mosaïque de la circoncision, et qu'il fut possible dans les nations même païennes, mais qui avaient conservé un reste de foi à un Dieu rémunérateur, de purifier ainsi par ce rite, — quel qu'il soit, — l'âme des nouveau-nés. Si ces enfants purifiés de la tache originelle venaient à décéder avant l'âge de la raison et du péché personnel, leurs âmes étaient reçues non dans les limbes des enfants, mais dans les limbes des Pères, avec les âmes des autres justes qui attendaient la venue du Sauveur. La supposition qu'on a faite porte donc à faux. Seules, les âmes habitant les limbes *des Pères* ont été admises au ciel après l'Ascension.

Ad II. Les enfants martyrisés sous Hérode ont subi un véritable martyre, puisqu'ils ont été mis à mort en haine de Jésus-Christ. Donc leurs âmes ont été purifiées par ce baptême de sang, comme l'enseigne l'Eglise catholique. Peu importe que, de leur part, et à plus forte raison de la part de leurs parents, ce martyre ait été inconscient ou involontaire. Pour que le véritable martyre existe à leur endroit, il faut et il suffit que la haine du Christ ait inspiré le persécuteur et dirigé ses coups, ces enfants étant incapables d'aucun acte humain. Aussi, avons-nous répondu récemment qu'un enfant païen, mis à mort dans un massacre de chrétiens en haine de la religion, participerait, par un heureux *per accidens*, au martyre de ses compagnons (p. 448).

Il ne nous semble pas qu'on puisse étendre cette réponse au cas de l'*adulte* païen, massacré *per accidens* dans un raid de Boxeurs chinois dirigé contre des chrétiens. D'abord, en effet, nous avons ici affaire à un païen adulte qui est capable de volonté libre et qui, mis à mort par surprise, peut très bien conserver en son cœur des sentiments hostiles et coupablement hostiles à la vérité chrétienne. Ensuite, il est douteux, puisqu'il s'agit d'un adulte, que l'intention du persécuteur soit dirigée vers lui personnellement. Nous serions donc très hésitants à le proclamer martyr, même au sens théologique du mot, tout en admettant que Dieu, dans sa miséricorde et eu égard aux bonnes dispositions de son âme, si elles existent, peut lui accorder néanmoins la grâce de la justification. Mais c'est là un secret que nous ne saurions avoir la prétention de sonder.

Ad III. Sur ce troisième point, il n'y a pas de réponse certaine possible. La question des limbes au sens local ne s'impose pas, et donc l'hypothèse émise ne semble pas condamnable. Le tout serait de savoir si la connaissance naturelle à laquelle ont droit les petites âmes des limbes exige la jouissance de la compagnie des parents. Sur ce point, nous sommes réduits à des conjectures. Mais la chose ne paraît pas impossible à de bons auteurs.

Ad IV. La réflexion au sujet de l'enfer, effet de la miséricorde divine à l'égard des damnés, est juste, en soi. La miséricorde, même en enfer, ne perd pas ses droits. Mais l'argument invoqué est illusoire. S'il est dit quelque part que celui qui voit Dieu doit mourir, c'est certainement en un sens métaphorique, pour marquer la distance qui sépare l'intelligence divine de l'intelligence humaine et l'incapacité radicale où se trouve celle-ci de s'élever jusqu'à la vision de Dieu. En fait, celui qui est admis à la vision béatifique y trouve un principe éternel de vie surnaturelle et de bonheur. Un damné admis à cette vision deviendrait un élu et un heureux. Mais encore une fois, l'hypothèse est illusoire, voire pleine de contradictions, puisque la vision béatifique suppose dans l'âme l'amitié de Dieu par la grâce et la charité.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

1. **Tractatus de Sacra Doctrina**, auctore Alexio Henrico Maria Lépicier, O. S. M. — In-8 de xxv-435 p., 25 lire. — Rome (1927), Buona Stampa, via Egio, 19 (à Paris, chez Lethielleux ; 42 f.).
2. Du même : **Tractatus de gubernatione rerum** (Iª, q. 103-105 ; 115-119), cum appendice *de Theosophia*. — In-8 de 254 p.; 25 lire. — Rome (1928), chez l'auteur, 4, piazza S. Giovanni in Laterano ; Paris, Lethielleux.
3. **De Sanctissima Eucharistia**, [par] Adhémar d'Alès. — In-8 de xvi-176 p., 20 f. — Paris, Beauchesne, 1929.
4. **Doctrina theologiæ Orientis separati de SS. Eucharistia.** II. *Quæstiones de forma eucharistiæ ; de pane eucharistico ; de communione sub utraque specie et de communione parvulorum*, [par] P. Theophilus Spacil, S. J. — In-8 de 175 p. (*Orientalia christiana*, t. xiv, n. 1). Prix du fascicule séparé, 20 lire. — Rome, Institut pontifical des études orientales, 7, piazza S. Maria Maggiore.
5. **Institutiones theologiæ fundamentalis**, auctore Æmilio Dorsch, S. J. Vol. II, *De Ecclesia Christi*. — In-8 de xvi-774 p. (sans indication de prix). — Insprück, 1928, Felicien Rauch.
6. **De Christi Ecclesia**, auctore Josepho De Guibert, S. J. — In-8 de 352 p., 18 lire. — Rome, 1928, Université Grégorienne, 120, via del Seminario.
7. **L'Eglise**, *Institution, Constitution, Pouvoir*, par le P. Auguste-Alexis Goupil, S. J. — In-8 de 154 p., 12 f. — Paris, 1929, Paillard, 51, boulevard Raspail.
8. Du même : **Les Sacrements.** — Trois vol. in-8 de 160 p. à 12 f. chacun. — Même éditeur.
9. **Dieu.** *Son existence et sa nature*, par le P. Garrigou-Lagrange, O. P. — In-8 de 904 p. (5ᵉ édition), 45 f. — Paris, Beauchesne, 1928.
10. (S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*). **La Tempérance** (IIª-IIæ, q. 141-170), trad. par le R. P. Folghera, O. P.; notes et appendices par le R. P. Noble, O. P. — Deux vol. de 347 et 382 p. à 12 f. chacun. — Editions de la « Revue des Jeunes », Paris.
11. **L'Etat primitif de l'homme dans la tradition de l'Eglise avant S. Augustin**, par Antoine Slomkowski. — In-8 de 158 p., 15 f. — Paris, Gabalda, 1928.
12. **Le Dogme de la Rédemption chez S. Augustin**, par Jean Rivière, prof. à l'Université de Strasbourg. — In-8 de 115 p., 10 f. — Paris, Gabalda, 1928.
13. **Bibliographia Augustiniana**, *seu operum Collectio quæ divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt*. — In-8 de xii-272 p., 20 lire. — Rome, 1928 ; Typogr. « Cuor di Maria ».
14. **Catholicité**, série d'articles publiés dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, nº d'octobre 1928. — Paris, Gabalda.

I. — Ce volume doit être, dans l'intention de l'auteur, le préambule et l'introduction à toute son œuvre théologique. Nos lecteurs savent que celle-ci est considérable. Il n'est pour ainsi dire aucun des traités de la *Somme théologique* de S. Thomas que l'éminent Prince de l'Eglise n'ait commenté avec cette sûreté de doctrine et cette heureuse abondance d'explications qui sont le propre de ses ouvrages. Vingt-cinq traités constituent cette œuvre vraiment prodigieuse, que l'auteur, au milieu des fonctions multiples et des missions diverses que lui a imposées la confiance du Souverain Pontife, a trouvé moyen de mener à bonne fin. Bornons-nous à citer les titres :

1. *De Sacra Doctrina.* — 2. *De Deo Uno* quoad divinam essentiam. — 3. *De Deo Uno* quoad divinam operationem. — 4. *De SS. Trinitate.* — 5. *De Angelis*, in se consideratis. — 6. *De Angelis*, relate ad mundi regimen consideratis. — 7. *De opere sex dierum.* — 8. *De prima hominis formatione.* — 9. *De Conservatione et gubernatione rerum* (encore en préparation). — 10. *De habitibus et virtutibus.* — 11. *De peccato originali.* — 12. *De gratia.* — 13. *De Incarnatione Verbi :* I. De ipso mysterio. — 14. *De Incarnatione Verbi :* II. De consequentibus unionem et de his quæ Christus egit et passus est. — 15. *De B. V. Maria Matre Dei* (une nouvelle édition, revue et notablement augmentée, la 5ᵉ, a été publiée en 1926). — 16. *De S. Joseph.* — 17. *De Sacramentis in communi.* — 18. *De sacramentis Baptismi et Confirmationis.* — 19. *De Ssma Eucharistia :* I. Ut est sacramentum. — 20. *De Ssma Eucharistia :* II. Ut est sacrificium. — 21. *De sacramento Pœnitentiæ, de Excommunicatione et de Indulgentiis.* — 22. *Tractatus de Extrema Unctione, et de Ordine* (sous presse). — 23. *De sacramento Matrimonii.* — 24. *De Novissimis.* — 25. *De stabilitate et progressu dogmatis.* — A ces traités dogmatiques s'ajoutent plusieurs autres œuvres scripturaires (Concordance), exégétique (Commentaire sur les Actes), philosophiques, ascétiques, apologétiques, etc.

Le présent ouvrage est divisé en cinq questions, dont la première (à l'exception de l'art. 10) est un commentaire de la célèbre q. I de la *Somme théologique*. — La question II examine les sources authentiques de la doctrine sacrée, et ici l'art. 2 correspond à l'art. 10 de la q. I de S. Thomas. A la lumière des principes posés par le Docteur angélique dans la IIª-IIæ, q. 81, l'auteur rappelle (art. 1) comment une révélation prophétique — *prophetia*, au sens théologique du mot — est à la source de la doctrine sacrée et conclut, de cette théorie fondamentale, qu'Ecriture Sainte et Tradition ne sont pas une double source de la Révélation, mais une seule source s'alimentant à deux canaux différents, dont l'un est indispensable à l'autre pour la connaissance pleine de la vérité révélée. Pour s'imposer à notre foi, la révélation doit être proposée par le magistère authentique de l'Eglise, dont on étudie (art. 3) le sujet et les manifestations diverses. Enfin (art. 4), on s'attache à préciser, par rapport à la doctrine sacrée, l'autorité des Pères de l'Eglise, des conciles particuliers, des docteurs scolastiques. En appendice, d'excellentes considérations sur l'usage de la langue latine dans l'enseignement sacré.

La question III est intitulée *De cognoscibilitate sacræ doctrinæ*. Par quelle voie pouvons-nous parvenir à une connaissance certaine de la révélation (art. 1) ? La foi par laquelle nous adhérons aux vérités d'ordre dogmatique est-elle toujours formellement la même (art. 2) ? Intéressant problème, où s'agitent les controverses relatives à la foi divine, divino-catholique, ecclésiastique. L'auteur se rallie à l'opinion professée par le P. Marin-Sola (voir *Ami* 1925, p. 161). Enfin, relativement à l'hérésie, l'art. 4 esquisse diverses solutions théologiques et canoniques.

La question IV démontre l'immutabilité de la doctrine sacrée, c'est-à-dire du dogme catholique. Il faut nier tout changement intrinsèque dans le progrès du dogme (art. 1). Il appartenait aux apôtres de recevoir, de discerner, de communiquer le dépôt de la révélation (art. 2). D'ailleurs, la révélation prophétique fut close à la mort des apôtres (art. 3) et l'on ne saurait admettre la nouvelle thèse de l'évolution vitale appliquée à la révélation chrétienne (art. 4).

Le principe de l'immutabilité substantielle du dogme étant ainsi réservé, l'éminent auteur n'a garde d'omettre l'étude nécessaire sur l'accroissement, le progrès

de la doctrine sacrée dans l'Eglise (q. V). Cet accroissement, ce progrès, se trouvent, non dans le dogme lui-même, mais dans la manifestation qui est faite par l'Eglise de la vérité révélée (a. 1), mais dans l'intelligence et la croyance qu'en ont les fidèles (a. 2), mais dans les conclusions de plus en plus développées qu'en tirent les théologiens (a. 3). Les hérésies sont une occasion de progrès et d'accroissement (a. 5). Chaque fidèle, mû par le pieux dessein de mieux approfondir la doctrine sacrée, peut progresser dans la connaissance de cette doctrine (a. 4), à laquelle les saints, par leur vie édifiante, les martyrs, par leur témoignage éclatant, donnent chaque jour un lustre nouveau (a. 6). Un dernier article (7) rappelle comment la foi, étant la même chez tous quant à son objet formel, peut cependant admettre des degrés, eu égard à son objet matériel, et quels sont les moyens naturels et surnaturels propres à engendrer dans l'âme chrétienne cet accroissement dans la foi.

On le voit, ce volume d'introduction est appelé, par son contenu même, à se substituer au traité *De stabilitate et progressu dogmatum*, en envisageant d'une façon plus complète la question de la doctrine sacrée. Il sera un guide sûr pour tous ceux qui, fidèles à l'enseignement traditionnel, voudront se mettre en garde contre ce que le cardinal Billot appelait si justement, dans son petit traité de la Tradition, l' « hérésie nouvelle de l'évolutionnisme ».

II. — La dignité cardinalice n'a pas ralenti l'activité de l'érudit commentateur de S. Thomas. Dans ce nouveau volume, le card. Lépicier étudie les questions relatives au gouvernement divin dans les choses créées : motion, conservation, changement. Le problème du concours divin est ici examiné d'une façon très succincte, les systèmes et leur discussion ayant été exposés au traité *De Gratia*. La question du miracle retient plus particulièrement l'attention de l'auteur qui a condensé le meilleur de son opuscule antérieur *Del miracolo*. On aurait pu cependant désirer quelques développements sur une question récemment mise à l'ordre du jour par le regretté P. de Grandmaison : le miracle hors de l'Eglise catholique. L'auteur en admet la possibilité (p. 129), mais semble esquiver les difficultés apologétiques que soulève ce problème intéressant. Les dernières questions abordées piqueront la légitime curiosité des philosophes et des théologiens : rarement, en effet, on en trouve la discussion en un traité moderne de théologie. Il s'agit de l'action de la créature corporelle et notamment de l'influence des corps célestes, de l'action de l'homme dans l'ordre intellectuel et physique (et, à ce propos, il faut signaler l'art. 4 sur l'action dont l'âme séparée est encore capable), de la propagation humaine (et ici l'auteur reprend, comme probable, l'ancienne théorie scolastique de la succession des trois âmes dans l'embryon humain).

Comme l'indique le titre, on trouvera en appendice une brève étude à la fois historique et théologique sur la théosophie, cette hérésie nouvelle qui, par là-même qu'elle prétend s'harmoniser avec le christianisme, tend à la destruction même de l'œuvre du Christ dans les âmes. On lira particulièrement le § V, où l'éminent théologien s'est efforcé, malgré la difficulté de l'entreprise, de présenter la doctrine théosophique sous une forme intelligible aux esprits qui lui sont étrangers, et d'une façon si claire qu'on la pourra désormais comprendre sans grand effort.

III. — Après les traités *De sacramento Pænitentiæ* (*Ami* 1926, p. 470) et *De Baptismo et Confirmatione* (*Ami* 1927, p. 641), le savant doyen de la Faculté de théologie à l'Institut catholique de Paris nous donne, toujours sous le titre modeste de « Prima lineamenta tractatus dogmatici », le traité *De Sanctissima Eucharistia*. La méthode demeure toujours la même : « rigueur et ampleur de l'investigation positive éclairant l'exégèse des textes scripturaires ; analyse des concepts traditionnels repris et systématisés par la synthèse scolastique ; littérature abondante épuisant les meilleurs ouvrages et les études les plus remarquables ». Ici, l'auteur aurait pu démesurément s'étendre sur un sujet riche entre tous ; il a su s'astreindre à ne présenter à ses lecteurs que l'essentiel de la matière, solidement étayé par l'enseignement traditionnel des Pères. La part faite à la pure spéculation théologique est pour ainsi dire réduite au strict minimum. Il a fallu nécessairement lui entr'ouvrir la porte pour la laisser pénétrer quelque peu à l'occasion du concept théologique de la transsubstantiation. L'auteur s'affirme d'ailleurs disciple de S. Thomas et partisan du système des anciens théologiens, lequel ne comporte ni adduction ni reproduction, et ne concède au Christ, dans l'Eucharistie, aucune présence locale *(circumscriptive* ou *definitive)*, mais simplement une présence *per modum substantiæ*.

Tout le reste de l'exposé se réfère à la théologie positive : existence du sacrifice et du sacrement de l'Eucharistie ; présence réelle, dont les assertions traditionnelles aboutissent à la définition du concile de Trente (sess. 13, can. 1) ; transsubstantiation (avec une note intéressante sur les formules de l'école d'Antioche) ; unité du sacrifice de la Cène et du sacrifice de la Croix, et parallèlement, du sacrifice de la Messe et du sacrifice de la Croix ; explication du sacrifice céleste ; essence du sacrifice eucharistique, réalisé substantiellement dans la seule consécration des deux espèces ; effet du sacrifice en nos âmes ; unité du sacrement ; ministre et sujet ; nécessité. Nous avons particulièrement aimé la façon dont le P. d'Alès présente l'essence de la messe, réalisée *formellement* dans l'oblation du corps et du sang de Jésus-Christ, *matériellement* dans leur séparation sacramentelle.

Le nouveau volume publié par le P. d'Alès à l'usage de ses auditeurs de l'Institut catholique, sera grandement utile à tous ceux qui aiment et cultivent la saine, la grande, la forte théologie. Il se présente plutôt sous la forme d'un répertoire d'idées, austère et technique. Que personne ne se laisse rebuter : c'est un merveilleux et sûr instrument de travail.

IV. — Voici, dans les *Orientalia christiana*, un autre traité de l'Eucharistie ; mais il est conçu sous la forme d'une théologie comparée, les doctrines de l'Orient orthodoxe étant rapprochées des doctrines de l'Eglise catholique. L'auteur est le P. Théophile Spacil, professeur de théologie dogmatique comparée à l'Institut pontifical des Etudes orientales.

Ce volume en présuppose un autre, moins compact, et consacré tout entier à la bibliographie et à la doctrine eucharistique reçue dans les Eglises schismatiques, mais encore considérée sous son aspect purement général *(Orientalia*, vol. XIII, n. 48 ; in-8 de 96 p., 9 lire). Dans ce premier volume, l'auteur avait rappelé la place nécessaire et essentielle accordée par les orthodoxes à l'épiclèse. Il développera tout d'abord, dans la question de la forme de l'Eucharistie, la divergence qui s'affirme, relativement à l'épiclèse, entre la doctrine catholique et les assertions des schismatiques. Après avoir exposé en quoi consiste cette divergence, le P. S. démontre que l'épiclèse ne saurait trouver dans la tradition patristique (pas même chez S. Jean Damascène) un point d'appui solide, et qu'au contraire seule la doctrine catholique relative à la forme de l'Eucharistie est fondée sur l'Ecriture, les Pères, de solides raisons théologiques et que même les liturgies orientales en corroborent la vérité. — La question du pain fermenté ou du pain azyme est d'importance moindre ; elle donne néanmoins lieu à d'intéressantes remarques sur l'emploi qu'a pu faire le Christ de l'un ou de l'autre, et sur l'usage reçu dans l'ancienne Eglise. — Enfin l'auteur démontre sans peine que la communion sous les deux espèces (dont les Orthodoxes affirment la nécessité) ne s'impose pas, et qu'il n'est point obligatoire de communier les enfants avant l'âge de raison.

Ce sont là, on le voit, des controverses vieilles comme le schisme d'Orient, et déjà cent fois résolues par les

théologiens catholiques dans le sens du P. Spacil. Mais ce qui fait la valeur de l'ouvrage récent que nous présentons à nos lecteurs, ce sont les innombrables documents empruntés à la théologie des Pères orientaux et qui confirment l'enseignement catholique. Là est son véritable mérite, lequel justifie pleinement la lettre d'éloges qu'au nom du Saint-Père le cardinal secrétaire d'Etat a adressée à l'auteur.

V. — *L'Ami* n'a jamais eu la bonne fortune de posséder le tome I des *Institutiones theologiæ fundamentalis* du P. Emile Dorsch, S. J., professeur à l'Université d'Insprück. Ce tome I renferme le traité *De vera religione*. Le tome II que nous présentons aujourd'hui à nos lecteurs est un volumineux traité de l'Eglise.

L'auteur ne l'a pas conçu sur le plan habituel ; on a même quelque peine à découvrir l'ordre dans lequel il a voulu développer la suite logique des idées. De plus, certains points importants sont à peine touchés, les développements étant réservés aux aspects plus actuels et plus controversés de l'Eglise. Loin de trouver en cela un défaut, il convient peut-être d'y découvrir une qualité. Néanmoins il fallait, dès le début, signaler cette particularité qui indiquera aux esprits avertis que l'ouvrage du P. Dorsch, si excellent soit-il, ne saurait complètement se substituer à ses devanciers.

Le traité se divise en quatre parties :

1° *Institution* par le Christ d'une Eglise, se substituant à la synagogue et devant durer elle-même jusqu'à la fin du monde ; *constitution* de cette Eglise en une hiérarchie de forme monarchique, le corps des apôtres, auquel succède celui des évêques, y étant soumis à Pierre, dont la primauté, affirmée dans l'Evangile, se continue en la personne du pontife romain, son successeur de droit divin.

2° Cette Eglise, une fois constituée, nous apparaît douée de la double puissance d'ordre et de juridiction. De la puissance d'ordre, l'auteur ne dit que quelques mots ; mais il s'étend longuement sur la *puissance du gouvernement* et la *puissance d'enseignement*, cette dernière garantie par l'infaillibilité. La question des *membres* de l'Eglise amène quelques controverses intéressantes, mais sur des points secondaires encore peu explorés. Dans la controverse relative aux hérétiques occultes, le P. D. ne prend pas parti. Nous avons aussi noté au passage l'opinion selon laquelle l'Eglise aurait le droit d'imposer directement aux fidèles des actes purement internes. Cette seconde partie se clôt sur un aperçu relatif à la fin dernière et prochaine de l'Eglise.

3° *Propriétés de l'Eglise*. Société *surnaturelle* et *parfaite*, l'Eglise se subordonne, d'une subordination seulement indirecte, les pouvoirs civils : ainsi s'affirme l'immunité du Pontife romain, extérieurement manifestée par son indépendance temporelle. Le Père D. termine prophétiquement son paragraphe sur le pouvoir temporel par une allusion à l'arrangement possible du conflit entre le Saint-Siège et l'Italie (l'*Imprimatur* du livre porte la date du 26 mai 1928) : « L'Italie, déclare-t-il, loin d'en retirer quelque désagrément, n'en recevrait qu'avantages : tout ce que ce pays a conservé de prospérité à travers les âges, il le doit au Saint-Siège » (p. 539). — L'Eglise est aussi une société *nécessaire* et ceux qui meurent sans lui appartenir en quelque manière *(re aut in voto)*, se damnent. Cette nécessité de l'Eglise condamne l'indifférentisme religieux et précise la notion recevable de tolérance. L'Eglise est *une*, d'une unité parfaite qui n'admet aucune division ; elle est *sainte*, dans ses principes, ses membres et ses manifestations charismatiques (miracles, prophéties, etc.) ; elle est *catholique*, d'une catholicité actuelle et formelle, et simultanée ; enfin, elle est *apostolique* par l'origine, la doctrine et la succession dans le ministère. Mais parce qu'elle est *visible*, il faut de toute nécessité que ces quatre propriétés, unité, sainteté, catholicité, apostolicité, soient aussi des marques extérieures, des *notes* qui distinguent la véritable Eglise du Christ des autres communautés chrétiennes de nom.

Ainsi, à l'encontre de tant d'auteurs, le P. Dorsch clôt son traité de l'Eglise par la démonstration catholique.

4° Une dernière partie considère l'Eglise comme source de la révélation. C'est le traité de la tradition. On y envisage la tradition dans son existence, dans son rapport avec l'Ecriture, dans ses critères et enfin dans son progrès.

L'ouvrage est d'un haut intérêt, parce que le P. Dorsch a su choisir avec discernement les nombreuses autorités patristiques sur lesquelles il s'appuie. Il contient ainsi une richesse de documents dont les lecteurs feront leur profit. On pourra regretter toutefois l'absence complète de références à une édition des Pères, soit Migne, soit toute autre. De même les textes conciliaires sont cités sans aucune référence aux recueils qui les contiennent. Ce sensible défaut de composition ne manquera pas d'embarrasser parfois les étudiants sérieux, qui ne peuvent plus aujourd'hui se passer de Denzinger ou de Cavallera.

VI. — Le P. de Guibert s'est enfin décidé à rendre public son traité *De Christi Ecclesia*, lequel n'était encore édité qu'*ad usum privatum auditorum*. La nouvelle édition, toute schématique qu'elle demeure encore (conformément aux intentions de l'auteur), se présente néanmoins comme en grand progrès sur celle de 1926. Disposition typographique plus parfaite, avec caractères de plusieurs grandeurs, meilleure ordonnance des idées, division en paragraphes soigneusement numérotés, notables additions doctrinales, enfin, mise au point de la bibliographie et des références. Ce traité, modestement appelé *breve schema ad auditorum usum*, est, en réalité, un excellent instrument de travail, mis désormais entre les mains des théologiens consciencieux, qui y trouveront une mine inépuisable de renseignements et de documents. L'ouvrage avait été tout d'abord écrit en étroite dépendance des *Repetitorium theologiæ fundamentalis* du P. H. Van Laak. La nouvelle édition maintient encore cette dépendance, mais d'une façon plus large, à peine plus accentuée que celle qui s'affirme entre un ouvrage de tous points original et un texte différent auquel cet ouvrage se réfère de préférence. Et nul ne s'en plaindra. Outre que le texte Van Laak est encore édité *ad usum privatum*, il est loin de présenter la clarté, la solidité, la méthode, l'esprit de synthèse et de cohésion qui sont les qualités maîtresses du *De Ecclesia* du P. de Guibert.

Cet ouvrage, en effet, est un de ceux où le problème de l'Eglise est le mieux présenté. Ici, nulle difficulté de saisir le plan et de suivre la trame des idées de l'auteur. La partie « apologétique » ne s'embarrasse pas des considérations historiques relatives à la primauté de Pierre, à la forme monarchique de l'Eglise, aux prérogatives concédées au chef de cette monarchie. On démontre la crédibilité de l'Eglise par le plus court chemin, soit par le fait même de l'existence de l'Eglise romaine à travers les siècles (démonstration directe et empirique, sanctionnée au concile du Vatican, III, 3) ; soit par le fait historique de l'institution par le Christ d'une Eglise visible, douée de telles propriétés et marques qu'elles la font nécessairement reconnaître parmi les autres religions se réclamant indûment de la fondation du Christ. La démonstration catholique étant ainsi suffisamment achevée, l'auteur passe immédiatement au traité « dogmatique » de l'Eglise. De la fin surnaturelle que Jésus-Christ impose à la société religieuse fondée par lui, on déduit la doctrine relative au corps et à l'âme de l'Eglise, à ses membres et à la nécessité d'appartenir à cette Eglise si l'on veut faire son salut. Il est facile ensuite d'établir le triple pouvoir de l'Eglise : juridiction, ordre, magistère. Ce triple pouvoir a pour sujet le pontife romain, successeur de Pierre dans toutes ses prérogatives de premier pasteur à qui Jésus pro-

mit et conféra la primauté ; il s'étend aussi aux évêques soit réunis en concile, soit dispersés dans le monde, mais toujours sous la dépendance du pouvoir principal conféré à Pierre et au pontife romain. Après avoir exposé l'infaillibilité du pape et de l'Eglise dans leur enseignement doctrinal, l'auteur aborde l'objet de cet enseignement et son exercice. Les dernières thèses du traité sont ainsi un résumé de toute la question du magistère, extraordinaire et ordinaire, complété par un bref aperçu sur « les autres documents de la tradition catholique, autorité des Pères, consentement des théologiens et sens du peuple chrétien. Et le tout se termine heureusement par un court mais substantiel aperçu du « progrès de la doctrine révélée ». Dans sa préface, l'auteur rappelle opportunément qu'il publie son ouvrage à l'usage de ses auditeurs de l'Université Grégorienne. Il ne faut donc pas y chercher les points qui relèvent d'un enseignement donné ailleurs que dans la chaire de théologie fondamentale, notamment la question des relations de l'Eglise et de l'Etat, laquelle, on le sait, est traitée à Rome au cours du droit public de l'Eglise.

VII. — Plus élémentaire, — ainsi qu'il convient au but qu'on s'y propose, — est le traité de l'Eglise que vient de publier en français le P. Goupil, chargé à Paris du cours de religion qui se fait chaque samedi, 19, rue de Varenne.

L'auteur nous avertit expressément que ce volume, comme ses autres ouvrages, *La Grâce,* dont une nouvelle édition est annoncée, et *Les Sacrements,* dont nous parlerons tout à l'heure, — « ne s'adressent pas aux théologiens de profession... C'est pour le public chrétien qu'ils ont été composés. Frayant leur route à mi-hauteur, presque à égale distance des savants ouvrages latins destinés aux spécialistes et des manuels pour l'enseignement primaire et secondaire, ils visent à faciliter une étude plus profonde de la religion à cette élite, tous les jours plus nombreuse, d'hommes et de femmes instruits qui désirent mieux connaître la doctrine catholique et se rendre compte des raisons qui justifient leurs croyances. Peut-être même, ajoute avec raison le P. G., ces Traités peuvent-ils rendre quelque service aux membres du clergé et leur permettre à l'occasion de revoir plus rapidement que dans les ouvrages latins telle ou telle partie de l'enseignement théologique. »

On ne cherchera ici ni controverse d'écoles, ni questions subtiles, ni surtout systèmes nouveaux. L'auteur suit l'ordre le plus clair, le plus logique et son plan est sensiblement le même que celui du P. de Guibert. Le dernier chapitre traite brièvement — (trop brièvement, car on aurait pu sans dépasser les 160 pages que se fixe ordinairement l'auteur, développer quelques points de première importance) — des relations de l'Eglise et de l'Etat. Une question a été particulièrement poussée, celle de la nécessité de l'Eglise et du célèbre axiome : « *Hors de l'Eglise pas de salut.* »

Clarté, méthode, doctrine ; avec une disposition typographique parfaite sur un papier excellent et presque luxueux, telles sont les qualités maîtresses de l'œuvre du P. Goupil. Ajoutons que le style est clair, limpide et ne s'embarrasse jamais d'expressions latines inutiles : les quelques formules consacrées par l'enseignement officiel trouvent immédiatement, sous la plume de l'auteur, sinon une traduction exacte, parfois impossible à fournir, du moins une facile explication.

VIII. — Lors de la publication du premier volume des *Sacrements* du même auteur (voir *Ami* 1927, p. 311), nous avions remis la présentation de l'ouvrage complet jusqu'après la publication du dernier volume. Aujourd'hui l'excellente théologie sacramentaire est achevée avec le troisième et dernier tome, comprenant la Pénitence, l'Extrême-Onction et le Mariage, faisant suite au tome II, publié l'an dernier et consacré à l'Eucharistie et à l'Ordre.

« Mettre les dogmes en pleine lumière, écrit l'auteur, en montrer l'enchaînement, en faire saisir les preuves, ouvrir au lecteur l'entrée des richesses contenues dans l'Ecriture, les Pères, les Conciles, tel est le but que l'on s'est proposé. » Et ce but est parfaitement atteint. Pour y parvenir, le P. Goupil « s'est fortement attaché à refléter fidèlement la pensée des maîtres de la théologie, spécialement de S. Thomas d'Aquin. Pour la mieux présenter, il s'est aidé des travaux des théologiens modernes, du cardinal Billot en particulier ou des auteurs de cours classiques, tels que Pesch, van Noort, etc. ».

L'influence du cardinal Billot est ici manifeste. Elle est même — nul, sans doute, ne s'en plaindra — prépondérante. On la retrouve non seulement dans l'affirmation de la doctrine, mais encore dans l'exposé des opinions : causalité intentionnelle des sacrements ; explication de la reviviscence de la grâce ; détermination par le Christ de la matière et de la forme sacramentelles ; interprétation du baptême conféré « au nom de Jésus » ; explication théologique de la transsubstantiation ; mode de présence du corps et du sang du Christ sous les espèces eucharistiques ; immolation mystique dans le sacrifice de la messe ; caractère sacramentel de tous les degrés de l'Ordre ; matière et forme du sacrement de l'Ordre ; pénitence informe et valide, etc.

Tout en donnant la première place à l'exposé de la doctrine, le P. G. a su présenter cette doctrine dans le cadre traditionnel qui convenait. La théologie positive, rappelant les sources révélées et les promulgations faites par l'Eglise au cours des siècles d'une doctrine toujours une en son sens et ses affirmations, voit à chaque page ses droits consacrés. Le traité de la Pénitence se réfère fréquemment aux savantes études du P. d'Alès. Ainsi, par un heureux mélange de l'élément spéculatif et de l'élément positif, le P. G. a su faire de son traité la meilleure vulgarisation que nous possédions en matière de théologie sacramentaire. Sans doute l'ouvrage de Gihr restera classique, parce que plus complet ; mais Goupil s'imposera comme un complément indispensable, plus « à la page », plus didactique et d'une exposition plus accessible à la moyenne des lecteurs.

IX. — Une cinquième édition du bel ouvrage du P. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature,* a été récemment mise en vente chez Beauchesne. Nous avons dit en son temps (*Ami* 1923, p. 298) tout le bien qu'il fallait penser de cet exposé savant, où les preuves de l'existence de Dieu et les vieilles solutions thomistes des antinomies agnostiques relatives aux attributs divins sont proposées sous une forme accessible aux esprits de nos contemporains.

On sait que le fond de la première moitié de l'ouvrage a paru en 1910 dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* art. *Dieu.* La seconde partie y était presque entièrement nouvelle. L'auteur s'y attachait à résoudre les antinomies agnostiques en s'appuyant sur la doctrine thomiste de l'analogie.

La quatrième édition (celle dont nous avons rendu compte en 1923) complétait les éditions précédentes par l'adjonction de plusieurs appendices sur les preuves de l'existence de Dieu, la distinction de Dieu et du monde, la Providence et la causalité divine.

Dans cette nouvelle et cinquième édition, l'auteur a ajouté deux appendices nouveaux (que semble ignorer la table des matières, p. 895, — distraction, sans doute !) : 1° *Dieu déterminant ou déterminé ; pas de milieu.* C'est l'épilogue d'une controverse reprise de 1925 à 1927, après la publication de l'article *Prédéterminisme* du *Dictionnaire apologétique* (voir, sur les documents et l'objet de cette controverse avec le P. d'Alès, notre recension de l'ouvrage *Providence et libre arbitre* de ce dernier, *Ami* 1928, p. 277) ; 2° *Fondement de la distinction réelle de puissance et acte selon S. Thomas,* pour répondre surtout à des objections formulées par M. L. Rougier, dans un livre récent contre la foi chrétienne et le thomisme. (Voir sur le livre

de M. Rougier et la réfutation qu'en a faite, à son point de vue, le P. Descoqs, S. J., *Ami* 1928, p. 451).

X. — Chez S. Thomas, le mot « tempérance » est plus compréhensif que dans l'acception moderne. Il signifie la mesure rationnelle et chrétienne à établir dans les plaisirs des sens et dans quelques matières connexes. La division du traité *de la Tempérance* (IIa-IIæ, q. 141-170) est claire : « Une fois définie la nature de la tempérance vient l'étude de ses parties. Parties intégrantes ou constitutives : la honte ou sentiment de la laideur morale et l'honnêteté ou beauté morale. Parties subjectives ou espèces : l'abstinence et la chasteté avec leurs espèces et leurs contraires. Parties potentielles ou vertus annexes : la continence et la clémence et surtout la modestie en un sens très général, qui compte, parmi ses espèces, l'humilité qui contredit l'orgueil, l'application qui peut dégénérer en curiosité, la modestie qui doit régir non seulement l'âme, mais le corps, et régler jusqu'au vêtement ». A cause de l'humilité, dont il est le contraire, l'orgueil est étudié dans le traité de la tempérance (q. 162), et l'orgueil ayant été le péché de nos premiers parents, il est naturel de parler de ce péché. S. Thomas le fait en théologien et en exégète, et les trois questions qu'il lui consacre (q. 163-165) sont aujourd'hui encore les meilleures directives de la théologie sur ce sujet délicat. La question des jeux et des délassements permet à S. Thomas de faire preuve d'une sagesse parfaitement équilibrée, sans rien de revêche : il permet qu'on s'amuse et qu'on plaisante, mais en tout bien tout honneur et sans transformer la vie en une partie de plaisir ; il ne condamne ni ne damne *a priori* les comédiens qu'il croit pouvoir être utiles et même vertueux. Enfin, la question du vêtement et de la parure est traitée avec le même souci du juste milieu : ni recherche ni négligence. Quelques mots établissent les principes dont devraient s'inspirer les arts de la mode.

Dans cette vaste synthèse, S. Thomas a su faire entrer les matériaux fournis par la révélation et par la raison : textes de l'Ecriture et des Pères dont il a retenu et utilisé les plus frappants ; nombreuses références à Aristote ; emprunts à Cicéron, Sénèque et autres moralistes ; mais tout cela organisé, mis en place et en œuvre par un maître ouvrier.

Parmi les excellentes notes explicatives que le P. Noble a ajoutées à la traduction du P. Folghera, nous avons particulièrement remarqué, dans le tome I, la note 3 sur l'état de vertu de la tempérance et la note 4 sur le Don du St-Esprit (crainte de Dieu) qui correspond à cette vertu. La note 6 analyse les passions du concupiscible qui forment l'objet matériel de la tempérance : mais on complètera par la note 9 qui apporte une précision très nette sur cet objet. La piété chrétienne s'inspirera avec profit de la note 91 sur l'utilité morale du célibat et de la virginité. Les notes du tome II sont plus intéressantes encore. Signalons la note 2 sur les causes, corporelle ou spirituelle, de la véhémence ou de l'atténuation de la concupiscence ; la note 14, sur les causes physiologiques et psychologiques de l'incontinence ; les notes 17 et 18 sur la différence entre le péché d'intempérance et le péché d'incontinence ; la note 19 sur la difficulté comparée de la guérison des intempérants et des incontinents ; la note 36, plus générale, sur la moralité des passions. En toutes ces études, courtes mais combien suggestives, le lecteur est heureux de retrouver la psychologie avertie et la morale délicate et sûre de l'auteur de *La Conscience morale* et de *L'éducation des passions*.

XI. — Le mérite de la thèse de M. Slomkowski (Faculté de théologie catholique de Strasbourg) est d'explorer, sur un sujet théologique de première importance, une période encore peu connue et qui, cependant, est la plus intéressante de toutes. Le dogme de l'élévation du premier homme à l'état surnaturel du paradis terrestre n'a jamais été directement envisagé par les Pères avant la controverse pélagienne. Il a donc fallu que M. S. fouillât toute la littérature des quatre premiers siècles pour recueillir les éléments de son étude.

Un des maîtres de M. Slomkowski, M. l'abbé Jean Rivière, analyse et apprécie en ces termes l'œuvre de son disciple : « Le IIe et le IIIe siècles constituent une période de formation, où la question de l'état primitif n'est encore touchée qu'en passant, tantôt, avec les Apologistes et les Alexandrins, d'un point de vue plutôt rationnel, tantôt, avec S. Irénée et les Latins, sous son aspect proprement théologique. Cette dualité disparaît au IVe siècle, où l'état du premier père est unanimement considéré comme le prototype de celui du chrétien. Non seulement cette doctrine fait l'objet d'affirmations passagères, mais elle inspire déjà ces grandes synthèses du salut où, chacun avec son caractère propre, les deux écoles d'Alexandrie et d'Antioche mettent en corrélation l'œuvre des deux Adam, tandis que commence à se poser le problème du rapport des privilèges primitifs avec la « nature » de l'homme.

« Cet aperçu donne une idée du mouvement que l'auteur a su mettre dans une question qui pouvait sembler n'en pas avoir. Avec la continuité du donné traditionnel, sa thèse met bien en relief le progrès doctrinal qui se manifeste à son endroit. Et comme l'histoire d'un dogme ne peut pas ne pas en éclairer le contenu, les spéculatifs eux-mêmes trouveront dans ces pages de précieuses données sur tous les concepts qui touchent au surnaturel. » *(Revue apologétique*, 1929, p. 119).

XII. — La brochure que présente le même M. Rivière sur *Le Dogme de la Rédemption chez S. Augustin* est un tiré-à-part de la *Revue des Sciences religieuses* de Strasbourg. Elle mérite d'être signalée tout particulièrement, tant à cause de l'erreur qui s'y trouve réfutée, qu'en raison de la magistrale restitution qui, à coup de textes et de rapprochements heureux, y est faite de la véritable pensée du grand docteur africain touchant le « rachat » de l'humanité par le Christ.

L'adversaire que combat M. R. est un certain M. Gallerand, lequel à coup sûr existe en chair et en os quelque part, mais sous un nom différent. Gallerand est un pseudonyme, comme nous avons eu autrefois Herzog, Dupin et Cie. Et il ne serait pas difficile de démasquer la véritable identité de Gallerand, que son style d'ailleurs suffirait à faire reconnaître[1]. D'ailleurs peu nous chaut la personnalité de Gallerand ; seules, ses idées sur S. Augustin sont ici en cause. Et ses idées, les voici : — A la suite du péché d'Adam, le démon serait devenu maître et propriétaire de l'humanité tout entière ; il faisait périr les corps par la mort et tourmentait les âmes par le péché. C'était d'ailleurs son droit. Dieu résolut de sauver les hommes, mais sans commettre d'injustice à l'égard de Satan (!). Le moyen choisi par Dieu fut la mort de Jésus-Christ, laquelle, provoquée par Satan, constituait une véritable injustice : étant sans péché, le Christ ne pouvait tomber sous le pouvoir du démon. Injustice pour injustice : l'injustice commise par Satan permit à Dieu de lui enlever, sans injustice, le « droit » qu'il avait acquis sur les hommes. — Telle est la théorie « grotesque » prêtée par Gallerand à S. Augustin, dans un article publié par la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (nouvelle série).

Encore que certaines expressions, qualifiées de « grotesques » par un esprit prévenu contre la tradition catholique, puissent et doivent s'expliquer en un sens fort acceptable, M. Rivière veut suivre son adversaire pas à pas pour dévoiler la misère de sa critique haineuse. Il démontre, textes en main, que S. Augustin s'est fait de la rédemption des hommes une idée aussi haute que morale. Si l'on retrouve sous la plume, ou plutôt dans la bouche d'Augustin (car souvent ils sont

[1] Nous reviendrons sans doute plus tard sur ce sujet, à propos des articles publiés actuellement par M. Saltet dans le *Bulletin* de Toulouse.

empruntés à des sermons du grand évêque) les mots qui choquent si fort le pseudo-Gallerand, il faut entendre ces mots, non pas en leur sens absolu, mais avec les correctifs qu'exprime S. Augustin lui-même, et en se plaçant dans l'économie que de fait Dieu a choisie. Si l'homme a péché, Dieu n'est pas dépossédé de son souverain domaine sur les créatures ; il reste le maître des hommes et du démon. Dieu a choisi librement le mode de notre rédemption, il l'a voulu plein d'harmonie et la piété y découvre de nombreuses convenances. Dans l'ordre choisi par Dieu, le démon a coopéré injustement à la mort du Christ ; il est donc convenable que cette injustice même lui fasse perdre son empire sur les hommes, empire qui était, non un droit acquis par Satan au sens strict du mot, mais un châtiment équitable pour les hommes prévaricateurs. Si le sang du Christ a payé notre libération, ce prix n'était pas dû au démon ; mais c'est Dieu qui a exigé ce sacrifice. Ainsi se trouve rectifiée la vraie pensée d'Augustin et, avec elle, précisé le sens de certaines formules archaïques qui enveloppaient le dogme de la rédemption chez les anciens Pères. M. R., dans son excellente étude, a fait coup double : une exécution sans réplique et une reconstruction traditionnelle d'une opportunité indiscutable.

XIII. — La *Bibliographia augustiniana* du P. E. Nebreda embrasse la vie et la doctrine de S. Augustin dans leur ensemble : elle constitue un utile instrument de travail pour les théologiens. Après une chronologie de l'œuvre augustinienne, l'auteur signale les écrits sur S. Augustin dans l'ordre suivant : 1° texte ; 2° vie du saint ; 3° arts libéraux ; 4° philosophie ; 5° exégèse ; 6° théologie ; 7° apologétique ; 8° doctrine spirituelle. Deux tables de noms d'auteurs (chronologique et alphabétique) achèvent le volume.

Le recueil, il faut l'avouer, est assez incomplet. Nombre de livres anciens ne sont pas mentionnés ; beaucoup d'articles de revues ont été omis. Néanmoins cette bibliographie rendra de véritables services.

XIV. — L'idée de catholicité est l'une des plus complexes et en même temps des plus fécondes que renferme la théologie. Il y a vingt ans (1909), le regretté P. de Poulpiquet, dans un article paru depuis en brochure dans la collection « Science et Religion » : *La notion de catholicité* (cf. *Ami* 1910, p. 667), montrait toute la richesse qu'on peut y découvrir, richesse non seulement apologétique à utiliser dans la démonstration catholique, mais encore richesse d'ascèse avec toutes les conséquences qu'elle comporte pour la vie spirituelle.

Les directeurs de la savante *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* ont constaté qu'autour de l'idée d'universalité « se recoupent incessamment les courants spirituels les plus divers, où baignent jusqu'aux plus humbles et banales réalités de la politique, de la sociologie, de l'économie, de toute l'activité humaine. Aucune d'elles n'échappent désormais, pour l'observateur perspicace, à cette dilatation mondiale, à cette universalisation des profits et des responsabilités, à cette mise en commun de tous les biens humains. » Cette tendance doit nécessairement trouver un écho dans la religion catholique, qui, par définition, est universelle et tend à l'universalité. Aussi a-t-on raison d'affirmer que « toutes les questions la touchent alors et l'émeuvent, où particularisme et universalisme se heurtent. Organisation de classe et fraternité sociale, amour de la patrie et internationalisme, défense d'une civilisation et universalité de pensée, supériorité historique de race et égalité de valeur spirituelle : tels sont, à la croisée des chemins, quelques aspects du même problème, que pose et tient à vif le conflit des intérêts matériels, mais qui hante aussi le penseur désintéressé, le théologien aussi bien que le philosophe. » D'ailleurs il ne faudrait pas croire que le problème de l'universalité, dans les domaines relevant de la nature, puisse se transposer simplement sur le terrain religieux. L'Eglise ne peut consentir à sacrifier la transcendance du surnaturel, donc de sa catholicité à elle. Néanmoins, en raison même de cette universalité transcendante qu'est le surnaturel catholique, il a nécessairement des points de contact avec l'universalité qui se retrouve sous les données des problèmes intéressant l'humanité comme telle. C'est, nous semble-t-il, cette vérité profonde que les Pères dominicains du Saulchoir ont voulu mettre en relief, et par là, ils entendent dégager « le sens exact de cette propriété de l'Eglise » qu'est la catholicité, « que trop souvent les apologètes ont réduit à l'extension numérique et à l'expansion géographique. Les problèmes du temps, observent-ils judicieusement, nous obligent à percevoir et nous font apprécier, au delà de cet élément quantitatif, superficiel et décevant, la qualité par laquelle se révélera la véritable Eglise du Christ, royaume où toutes les âmes ont droit de cité égal. »

Le fascicule a réuni, sous le titre général de *Catholicité*, six articles se rapportant plus ou moins immédiatement à l'idée centrale qui les groupe. Le premier est du regretté Mgr P. Batiffol : *Unité de communion et unanimité de foi*. C'est une réponse à un mémoire présenté par un savant anglais sur la possibilité de garder la communion (c'est-à-dire, en somme, de sauvegarder la catholicité de l'Eglise), avec des divergences doctrinales, une foi fondamentale commune étant sauvegardée. Avec toutes les nuances nécessaires et la plus exquise condescendance dans les formules, le savant prélat « suggère les distinctions qui s'imposent » et montre que la catholicité présuppose l'unanimité dans la foi. L'Eglise romaine ne peut faire, sur ce point, aucune concession essentielle.

Mais c'est du second article, dû à la plume du P. J.-D. Labrunie, O. P., que jaillit la lumière qui éclaire tout le recueil. Cette étude est intitulée : *Les principes de la catholicité d'après S. Thomas*. La notion de catholicité ne se présentait pas au moyen âge sous l'aspect apologétique qu'elle offre communément aujourd'hui. La catholicité, pour S. Thomas, est une capacité d'universalisme, qui répond d'une part à l'universalisme de l'intelligence, faculté de l'être et par là faculté du divin (cf. Ia-IIæ, q. 3, a. 8), et d'autre part à l'universalisme du salut par l'Incarnation, la Rédemption, la Royauté du Christ, ces réalités surnaturelles déversant sur tous les hommes sans exception, parce que tous appelés à faire partie du corps mystique du Sauveur, la grâce capitale qui découle de la tête : « Qu'importe si dans l'état actuel des choses la synthèse de Dieu et de l'homme ne semble pas encore parfaite ; ici les faits ne diminuent rien des exigences du droit, et l'Eglise, Christ continué, Incarnation poursuivie, « croît », elle aussi, en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes. L'assomption par la seconde Personne de la Trinité d'une nature humaine indique l'intention divine d'atteindre l'humanité tout entière et de l'atteindre par ses facultés intellectuelles. L'intellectualisme de S. Thomas rejoint ainsi l'idée fondamentale de la Rédemption : le salut du genre humain par la connaissance. » A cette connaissance, la révélation des vérités surnaturelles donne, par la foi, son sens éternel et vivant, et nous rejoignons de ce chef l'idée développée tout à l'heure par Mgr Batiffol, que l'unité de communion vit de l'unanimité dans la foi.

De cette belle étude il faut immédiatement rapprocher les quelques pages vivantes et expressives du P. Sertillanges sur *Humanité et Catholicité*. C'est, en somme, la même vérité qui s'affirme sous une forme nouvelle plus frappante et, pour certains esprits peut-être, plus séduisante : « L'Eglise est la synthèse de Dieu et de l'homme ; elle est le Christ social ; elle est une continuation de Celui qui est Fils de Dieu par nature et Fils de l'homme par universelle adoption. L'idée directrice immanente de ce vivant est un Esprit universel : Esprit de Dieu et Esprit de l'homme adopté par une affiliation à la Trinité même. En Dieu, par Jésus-Christ, l'Eglise introduit nécessairement TOUT,

puisque à Jésus-Christ « tout a été remis » et que tout ce qui remue, au ciel et sur la terre, n'est pour ainsi dire — tant il l'adopte et se l'incorpore — qu'un aspect de son être multiforme et un moment de sa vie. » Ainsi, « puisqu'elle vise l'homme et prend charge de ses destinées, l'Eglise ne peut trouver dans l'homme rien qui lui soit étranger ; l'homme ne peut négliger l'Eglise en aucun de ses gestes intérieurs ou extérieurs, individuels ou sociaux, locaux ou mondiaux, ethniques ou internationaux, religieux en eux-mêmes ou soi-disant laïques, civils, temporels, mais toujours rattachés à ce qui relie tout : Dieu avec nous, par le Christ, au sein de l'Esprit, pour mener la vie humaine. » Exagérées, ces variations exécutées, sur le thème commun, par le brillant dominicain ? Non, certes, si l'on fait intervenir ici les nuances qu'un bon théologien ne manquera pas d'y apercevoir, les hommes, encore voyageurs sur cette terre, relevant tous du corps mystique, qu'est l'Eglise, mais à des degrés divers, les uns vivifiés par la grâce et d'autres par la foi seule ; ceux-ci, pécheurs, mais fidèles ou hérétiques de bonne foi, membres en acte ; ceux-là, infidèles ou hérétiques formels, membres seulement en puissance. Ainsi, si l'on se souvient que, par l'Eglise, l'infini se prolonge dans le créé qui le reflète, « l'Eglise est une organisation de l'infini. » Ainsi, parce que l'Eglise fait parvenir la vie surnaturelle à l'homme, « l'Eglise catholique est identique à l'humanité spirituelle elle-même. » Ainsi, parce que l'humanitarisme au sens plein du mot élève l'homme jusqu'à Dieu, « l'esprit de l'Eglise catholique est un humanitarisme intégral. » Ainsi enfin, parce que la civilisation n'est autre que l'humanitarisme, et « un humanitarisme surnaturel et pour cela plus parfait »,... « la vie de l'Eglise catholique, c'est la civilisation. » Ces formules, — déconcertantes au premier abord parce que leur sens usuel ne répond pas à la vérité qu'on leur fait exprimer ici, — recouvrent néanmoins la pure doctrine de la catholicité, de la vitalité de l'Eglise, corps mystique dont le Christ demeure, pour ses membres, le chef sanctifiant et agissant.

C'est encore à la même idée centrale de catholicité agissante que se rattachent les notes publiées par le professeur J. Schmidlin, de l'Université de Münster : *Catholicité et Apostolat missionnaire.* « La notion de catholicité est illustrée et rendue comme palpable par les principes du mouvement missionnaire » ; d'autre part « ces principes eux-mêmes puisent leur lumière et leur pleine force dans cette notion de catholicité bien comprise. »

Les deux autres études sont en rapports moins étroits avec la catholicité de l'Eglise. Néanmoins, c'est encore de catholicité qu'il s'agit dans celle du P. Allo sur les rapports spirituels entre *L'Orient et l'Occident.* « Est-il vrai que l'Orient possède des secrets de guérison ou de régénération que le christianisme aurait jusqu'ici ignorés, ou à peine pressentis ? On nous disait que l'esprit humain est un, que notre intellectualité héritée des Grecs est conforme aux exigences de la raison universelle, et que la catholicité du christianisme répond aux besoins de tous les peuples. Toutes ces prétentions ne seraient-elles pas démenties si d'autres civilisations, campées en face de la nôtre et plus antiques qu'elle ne l'est, des civilisations basées en apparence sur le renversement de toutes les valeurs que nous avons le plus estimées, planaient au-dessus de la révélation de l'Evangile comme de notre esprit d'analyse et d'action ? » On le voit, c'est une objection à la thèse thomiste exposée par le P. Labrunie. *Videtur quod non.* Mais le P. Allo manie avec maîtrise l'argument *Sed contra ;* il le développe supérieurement en réduisant à leur juste proportion les prétendues valeurs des civilisations et religions orientales, et conclut que si nous pouvons prendre à l'Inde — en l'orientant vers son objet réel, — son émulation pour la contemplation, nous ne gagnerions rien, l'humanité perdrait tout à ses rêveries d'identité panthéiste, où nous ne récolterions que l'engourdissement, la stagnation et la mort. C'est le catholicisme, et le catholicisme exclusivement, qui « est capable d'agir, en déployant toutes ses vraies forces, sur l'âme mystique de l'Orient, enivrée du divin, et ne possédant pas de principe directeur, de révélation authentique, qui lui montre où il le faut chercher. »

Le problème de l'*Internationalisme* qu'agite le P. Delos ne se relie que par son aspect psychologique à la catholicité de l'Eglise. Et c'est bien sous cet aspect que l'envisage l'auteur. « L'Internationalisme fait la synthèse du *Nationalisme* et de l'*Universalisme ;* et ceux-ci répondent, à leur tour, à deux grands besoins humains : celui de la *culture* et [celui] de la *civilisation.* La corrélation nécessaire qui s'établit entre elles, et l'appel qu'elles s'adressent l'une à l'autre, tel est, pensons-nous, la véritable raison d'être de l'Internationalisme. »

H. Perroy, S. J. **La Mission d'un Enfant.** In-8 écu de 240 p., 10 f., franco 11 f. — **Votre ami Guy.** In-8 couronne de 148 p., 4 f. 50, franco 5 f. — Lyon, Vitte.

Abbé Gellé. *L'enfant du secret :* **Guy de Fontgalland.** — In-12 de 198 p. — Paris, Bloud et Gay.

I. — Bien étrange et, humainement parlant, déconcertante est la renommée qui s'est attachée à la mémoire de Guy de Fontgalland. Quatre ans seulement se sont écoulés depuis sa mort, et cet enfant qui, pendant sa vie, était inconnu du monde, ce jeune écolier en apparence peu appliqué à l'étude, est de plus en plus regardé et vénéré comme un saint. Son nom est devenu célèbre dans le monde entier, partout on l'invoque, et de nombreuses faveurs célestes qu'on assure obtenues par son intercession témoignent du crédit peu commun dont il jouit auprès de Dieu.

Deux brochures éditées par la Bonne Presse : *Ame d'Enfant* et *Derniers Souvenirs,* sont venues apporter un aliment à la pieuse curiosité des fidèles, en leur dévoilant une rare intensité de vie intérieure. Mais le P. Perroy a pensé avec raison qu'elles appelaient un complément : une telle survie atteste en effet jusqu'à l'évidence que Dieu n'a pas voulu seulement récompenser une sainteté personnelle, mais encore attirer sur elle l'attention de tous dans un but déterminé. Il reste dès lors à préciser le rôle joué par le jeune prédestiné dans le plan providentiel.

C'est à dégager des faits cette leçon que l'auteur s'est appliqué dans le livre intitulé : *La Mission d'un Enfant.* « Ces pages, écrit-il dans l'avant-propos,... n'auront pas de peine à montrer que Guy paraît bien avoir reçu du ciel une mission que Dieu authentique par des prodiges, *la mission très douce de conduire à la communion précoce et fréquente les petits enfants* [1] » (p. 10). Apôtre de l'Eucharistie, tel est bien le caractère spécial sous lequel Guy nous apparaît pendant et après sa vie. Il l'est par ses paroles, mais plus encore par son exemple, car, aux préjugés répandus contre la communion des enfants, il oppose l'argument irrésistible des faits : c'est au jour où, pour la première fois, il reçoit l'Eucharistie qu'il atteint jusqu'à l'héroïsme en faisant généreusement le sacrifice de sa vie, et, au moment où la mort viendra le frapper, à l'âge de 11 ans, on recueillera sur ses lèvres des paroles semblables à celles des saints consommés. Enfin, pour apprécier son action posthume, voici en quels termes s'exprime son biographe : « Guy veut gagner les prêtres, parce que dépositaires de l'hostie. Guy veut conquérir les enfants pour les conduire très tôt et très souvent vers l'hostie. Et Guy sourit à tous pour s'attirer davantage les cœurs qu'il veut voir se nourrir de l'hostie » (p. 201).

C'est assez dire l'intérêt qui s'attache à cette étude, rendue plus attrayante encore par une information

[1] Souligné dans le texte.